

٩٦	النصل الثاني في الماهية وفيه مباحث	١٠٤	ورتبة على ستة مقاصد المقصد
١٠٠	المبحث الاول ماهية الشيء ما به يجهل	١٠٠	الاول في المبادئ وفيه قصود
٩٨	المبحث الثاني المساهية قد تؤخذ	١٠٠	الفصل الاول في التمددات
١٠٠	بشرط شيء	١٥	النصل الثاني في العلم وفيه مباحث
١٠٢	المبحث الثالث الضرورة قاضية	١٠٠	المبحث الاول
١٠٠	بوجود الماهية المركبة	١٦	المبحث الثاني العلم ان كان حكما
١٠٦	المبحث الرابع الماهيات مجمولة خلافا	٢١	المبحث الثالث العلوم الضرورية
١٠٠	لجمهور الفلاسفة	١٠٠	الفصل الثالث في النظر وفيه مباحث
١٠٩	الفصل الثالث في لواحق الوجود	١٠٠	المبحث الاول اذا حاولنا تحصيل آه
١٠٠	والماهية وتجهل من مع المنهج الاول	٣٣	المبحث الثاني النظر ان سمحت مادته
١٠٠	في التعيين وفيه مباحث آه	١٠٠	وصورة الشيء الاقصاد
١٠٩	المبحث الاول التعيين بغير الماهية	٤٢	المبحث الثالث يشترط اعملى النظر آه
١٠٩	المبحث الثاني التعيين آه	٤٤	المبحث الرابع لاختلاف بين اهل الاسلام
١١١	خاتمة اقر الدالوع انما اتاه بعوارض	١٠٠	في وجوب الفطر في معرفة فذالقه تعالى
١٠٠	مخصوصة	٤٨	المبحث الخامس اخلفوا في اول
١١٢	المبحث الثالث التعيين يتوقف على	١٠٠	الواجبات
١٠٠	امتناع الشركة ذهنا	٤٩	المبحث السادس كمال النظر في حصول
١١٤	المنهج الثاني في الوجود والامتناع	١٠٠	طرائق يحصل بالذات الى المطاوع
١٠٠	والامكان وفيه مباحث المبحث الاول	٥٥	المقصد الثاني في الامور العارضة
١٠٠	هي مقولات يحصل من نسبة	١٠٠	الفصل الاول في الرجوع والعدم وفيه
١٠٠	المفهوم الى اهلية	١٠٠	مباحث المبحث الاول تصور الوجود
١١٥	المبحث الثاني كل من الوجود	١٠٠	لديهي
١٠٠	والامتناع والامكان	٦١	المبحث الثاني الوجود مفهوم واحد
١١٨	المبحث الثالث اذا جهل الوجود ابطه	١٠٠	مشترك
١١٩	المبحث الرابع كل ما هو سماء د	٧٦	المبحث الثالث الوجود باول عينا
١٠٠	بشرط مد	١٠٠	وذهنا ولفظا وحظي
١٢٣	المبحث الخامس ضرورة قاضية	٧٩	المبحث الرابع الوجود في راف
١٠٠	بشرط مد	١٠٠	الثبوت ويساق الشبهة
١١٦	المبحث السادس العلم بالماثل	٩١	المبحث الخامس الاسماء ما في عين
١٠٠	المبحث السابع الوجود	٩٣	المبحث السادس كل من الوجود
١٠٠	والعدم قد مع جمولة يتبع رابعة	١٠٠	والعدم قد مع جمولة يتبع رابعة

- الذات غير مقتضية للوجود والمدم
 ١٢٧ البحث السابع لاولوية لا احد
 طرفي الممكن نظرًا الى ذاته
 ١٢٩ النهج الثالث في القدم والمحدث
 وفيه بحثان المبحث الأول قد
 برأه
 ١٣١ البحث الثاني زعمت الفلاسفة آه
 ١٣٦ النهج الرابع في الوحدة والكثرة
 وفيه مباحث المبحث الأول انهما آه
 ١٣٧ المبحث الثاني معروض الوحدة آه
 ١٣٩ المبحث الثالث يتمتع انعاز الاثنين
 ١٤٠ المبحث الرابع من خواص الكثرة
 التغير
 ١٥٢ النهج الخامس في العلية والمعلولية
 وبيانها في مباحث المبحث الأول
 العلة ما يحتاج الشيء اليه
 ١٥٤ المبحث الثاني يجب وجود المعلول آه
 ١٥٥ المبحث الثالث وحدة المعلول آه
 ١٦١ المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان
 الواحد لا يكون قابلاً وقاعلاً
 ١٦٢ المبحث الخامس لا تأثير للقوى
 الجسمانية
 ١٦٤ المبحث السادس يستحيل تراقى
 عروض العلة والمعلول لالى نهاية
 ١٧١ المبحث السابع المادة للصورة محل
 وقابل وحامل
 ١٧٣ المقصد الثالث في الاعراض وفيه
 فصول الفصل الاول في المباحث
 الكلية وهي خمسة المبحث الاول
 الوجود عند عدمه بحثاً آه
 ١٧٦ المبحث الثاني الضرورة قاضية بان
 العرض لا يقوم بنفسه
 ١٧٨ المبحث الثالث اتفقوا على ان اح
 انتقال العرض
 ١٧٩ المبحث الرابع لا يجوز قيام العرض
 بالعرض
 ١٨٠ المبحث الخامس ذهب كثير من
 المتكلمين الى امتناع بقاء العرض
 ١٨٢ الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث
 المبحث الاول في احكامه اربعة
 قبول القسمة
 ١٨٦ المبحث الثاني في الزمان اكره
 المتكلمون
 ١٩٣ المبحث الثالث في المكان والمتغير في
 المذاهب آه السطيم الباسل من
 الحاوي
 ٢٠٠ الفصل الرابع في كيف و هو
 عرض لا تقتضيه كونه اوسبة
 ٢٠١ القسم الاول التبعيات المسوسة
 وهي انواع اوع الاول المتواتر
 وفيه مباحث
 ٢٠٢ المبحث الاول اطاقوا على ان اصواتها
 الحرارة آه
 ٢٠٥ المبحث الثاني من المتبركات
 فمن يجعله نفس المدافعة المسوسة
 ٢١٠ النوع الثاني البصريات وهما
 مباحث المبحث الاول للون طرفان
 ٢١٢ المبحث الثاني من الناس من زعم انه
 لا حقيقة للون
 ٢١٣ المبحث الثالث المشوء ذلك ان كان
 من ذات المحل كما ليس
 ٢١٥ المبحث الرابع كالمذهب المشوء

فهرست الجلد الثاني من شرح المقاصد

- ٤٠ البحث الثاني في الاشتغال بالبحث على زيادة
٤١ اعداد ذررك الحيوان
٤٢ و في حصر المراتب الهضمة
٤٣ و في التولدة
٤٤ البحث الثالث في اختصاص الحيوان بزيادة
٤٥ اعدادها
٤٦ و اما الحواس الصاهرة فيهما البس
٤٧ و التي هور من اراء الفلاسفة الانطباع
٤٨ و اما الحواس الباطنة ففهمها المس
٤٩ المشترك
٥٠ (حاتمة) مقدم البطن الاول من
٥١ الدماغ
٥٢ قال المقالة الثانية في تعاقب بانجدرات
٥٣ و فيها فصلان الفصل الاول في
٥٤ النفس و فيه مباحث البحث الاول
٥٥ انها مقسم الى فلكية و انسانية
٥٦ البحث الثاني في النفوس ثمة ثمة لوحدة
٥٧ حدها
٥٨ البحث الثالث في تعاقب الثنائون بمفارقة
٥٩ النفس لبدن
٦٠ بحث رابع في مدرك الجزئيات عندنا
٦١ النفس
٦٢ بحث احكام قوة النفس باعتبار
٦٣ تأثيرها على المبدأ بالاسم الى يسمى
٦٤ عقلا و صرا
٦٥ بحث السادس في ديدانها من نفوس
٦٦ الانسانية غرائب افعال و ادراكات
٦٧ اصل النفس في العقل و فيه مباحث
٦٨ البحث الاول في انفسه و فيه وجوه
٦٩ الاول اول المشوقين بغير ان يوجد
٧٠ و حده
٧١ البحث الثاني في احوالها
٧٢ البحث الثالث في الملائكة والجن
٧٣ والشياطين
٧٤ المقصد الخامس في الالهيات و فيه
٧٥ فصول الفصل الاول في الذات و فيه
٧٦ مباحث البحث الاول في اثباته و فيه
٧٧ طريقان
٧٨ البحث الثاني لما كان الظاهر في نظر
٧٩ الكل هو عالم الاجسام
٨٠ البحث الثالث ذات الواجب يخالف
٨١ الممكنات
٨٢ البحث الرابع لما كان الواجب ما يمنع
٨٣ حده
٨٤ الفصل الثاني في التنزيهات و فيه
٨٥ مباحث البحث الاول في التوحيد
٨٦ (حاتمة) لم يغفل بالتوحيد القول
٨٧ بقدرة الصفات
٨٨ البحث الثاني انه تعالى ليس يحسم
٨٩ ولا جوهر ولا عرض
٩٠ البحث الثالث في انه لا يحد بغيره
٩١ قال القول بالخلول او الاتحاد محكي
٩٢ عن التصاري
٩٣ البحث الرابع في امتناع انصافه
٩٤ بالحدوث
٩٥ الفصل الثالث في اصفات الوجودية
٩٦ و فيه مباحث البحث الاول صفاته
٩٧ في حد على الذات
٩٨ قال تلك المتعاقبون بوجوه قول

١٤١ (خاتمة) امتناع الترجيح بلا مرجح
 ١٤٢ وافعاله بقضاء الله تعالى وقدره
 ١٤٣ ثم لاختلاف في ذم القدرة
 ١٤٥ المبحث الثاني في عموم ارادته
 ١٤٨ المبحث الثالث لاحكام العقل بالحسن
 والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم
 ١٥١ قال ونمسكوا بوجوه الاول البه
 حسن الاحسان وفتح المدونة بما
 لا يشك فيه عاقل
 ١٥٣ المبحث الرابع لاصح من الله تعالى
 ١٥٨ الفصل السادس في معنى ربيع الالف
 وفيه مباحث المبحث الاول الهدي
 فديراده الامداد
 ١٥٩ المبحث الثاني للطف والوق
 ١٦٠ المبحث الثالث الاحل والوف
 ١٦٢ المبحث الرابع الرقي ما هو الله
 تعالى الى الحيوان ما سمع
 ١٦٢ المبحث الخامس السرقة برمي
 به الشيء
 ١٦٣ المبحث السادس ذهب المذمومة
 انه يجب على الله تعالى ادور اول
 اللطف
 ١٦٨ الفصل السابع في اسماءه تعالى وفيه
 مباحث المبحث الاول الاسم هو اللط
 الموضوع والسمي هو الما
 الموضوع له
 ١٧١ المبحث الثاني الله تعالى
 خلافا
 ١٧٣ المبحث الثالث
 يكون من
 ١٧٣ المقصد اسرار في

ان الكل مستند اليه
 ٧٩ المبحث الثاني في انه قادر بمعنى تمكنه
 من الفعل والترك وصحتها عنه
 ٨٤ (خاتمة) قدرة الله غير متناهية
 ٨٧ قال المبحث الثالث في انه عالم امامهنا
 ... فلانه صانع للعالم
 ٩٠ (خاتمة) علمه لا يباهى ومحيط بما
 لا يباهى
 ٩٤ المبحث الرابع في انه تعالى مراد
 ... اتفقوا على ذلك
 ٩٧ المبحث الخامس في انه تعالى سمع بصير
 ... شهدت الكتب الالهية
 ٩٩ المبحث السادس في انه تعالى متكلم
 نواتر القول بذلك عن الانبياء
 ١٠٦ (خاتمة) المذهب ان كلامه الازلي
 واحد
 ١٠٦ المبحث السابع في صفات تختلف فيها
 ١٠٨ قال ومنها التكوين اثنتي عشرة
 الفقهاء نمسكوا به خالق اجاعا
 ١١١ الفصل الرابع في احواله وفيه مبحثان
 المبحث الاول في رؤيته وذهب اهل
 الحق
 ١١٧ تمسك المخالف بوجوه الاول الى آخره
 ١٢٣ المبحث الثاني في العلم بحقيقته تعالى
 ١٢٥ الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث
 المبحث الاول فعل اليد واقع بقدرة
 الله تعالى واما لعدد الكسب
 ١٢٢ قال واما السمعيات فكثيرة جدا منها
 ما ورد في معرض الذبح
 ١٣٥ واما المعتزلة فذهبوا من ادعى الضرورة
 ١٤٠ واما السمعيات فكثيرة جدا

١ الحشر ايجاد بعد الفناء
 ٢١٨ البحث الخامس الجنة والنار مخلوقتان
 الآن
 ٢٢٠ البحث السادس سؤال التبرع وعذابه
 حق
 ٢٢٢ البحث السابع سائر ما ورد في الكتاب
 والستة من المحاسبة واهوالها
 ٢٢٣ البحث الثامن ذهب المحققون من
 الحكماء الى ان ما ورد في الشرع من
 تفاصيل احوال الجنة والنار
 ٢٢٥ البحث التاسع الثواب فضل والعقاب
 مدلل
 ٢٢٨ البحث العاشر لا خلاف في خلود
 من يدخل الجنة في الجنة ولا في خلود
 الكافر عندا او اعتقادا في النار
 ٢٣١ البحث الحادي عشر المؤمن اذا
 خلط الحسنات بالسيئات فعندنا في الجنة
 ولو بعد النار
 ٢٣٥ البحث الثاني عشر اتفقت الامة على
 العفو عن الصغار مطلقا
 ٢٣٩ البحث الثالث عشر يجوز عندنا
 الشفاعة لاهل الكبار
 ٢٤١ البحث الرابع عشر في التوبة
 ٢٤٢ وهي واجبة عندنا سماعا
 ٢٤٥ البحث الخامس عشر قد اطبق الكتاب
 والسنن والاجماع على وجوب الامر
 بالمعروف والنهي عن المنكر
 ٢٤٦ الفصل الثالث في الاسماء والاحكام
 وفيه اثنا عشر بحث الاول الايمان
 في الله التصديق
 ٢٤٩ قال لنا مقامات الاول انه فعل القاب

فصول الفصل الاول في النبوة وفيه
 مباحث البحث الاول النبي انسان
 اسمه الله تعالى
 ١٧٥ البحث الثاني المجرة امر خارق
 للعادة مقرون بالهدى
 ١٨٠ البحث الثالث قال الحكماء ان الانسان
 محتاج في تمسكه الى اجتماع مع بني نوعه
 ١٨٣ البحث الرابع محمد رسول الله
 واما النوع الثاني من الماضية قصص
 الانبياء وعبرهم
 ١٨٧ واما النوع الثالث فكان انور الذي
 كان ينقل في آياته
 ١٩١ البحث الخامس قد دلت النصوص
 واتفقت الاجماع على انه مبعوث
 الى الناس كافة
 ١٩٢ البحث السادس الانبياء معصومون
 عما باقي مقتضى المجزة
 ١٩٨ البحث السابع الملائكة عباد لله تعالى
 ٢٠١ وتمسك المخالفون وهم المعتزلة
 والقاسمي والمليحي منا بوجوه
 ٢٠٣ البحث الثامن الولي هو العارف بالله
 تعالى
 ٢٠٦ البحث التاسع السحر الطاهر امر
 خارق للعادة بمباشرة العمل بخصوص
 ٢٠٧ الفصل ثانيا في المعاد وفيه مباحث
 البحث الاول محور العامة المعلوم
 خلافا للفلاسفة
 ٢١٠ البحث الثاني اختلاف الناس في اعداد
 ٢١٥ اجزاء اثنا عشر اتفقت لقائلون
 بجنة فناء الجسم
 ٢١٥ البحث الرابع واحسنوا في ان

- ٢٥٠ المقام الثاني ان الايمان في الشرح
لم ينقل الى غير معنى التصديق
٢٥٥ المقام الثالث ان الاعمال غير داخله
في حقيقة الايمان
٢٥٧ (خاتمة) صاحب الكبيرة عندنا
مؤمن
٢٥٩ البحث الثاني في الاسلام الجمهور
على ان الاسلام والايمان واحد
٢٦١ والبحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة
ان الايمان يزيد وينقص ومنه الجمهور
٢٦٣ البحث الرابع المذهب صحة الاستثناء
في الايمان
٢٦٤ البحث الخامس الجمهور على صحة
ايمان المقلد
٢٦٧ البحث السادس الكفر عدم الايمان
عامة من شانه
٢٦٩ للبحث السابع في حكم مخالف الحق
من اهل القبلة
٢٧٠ البحث الثامن حكم المؤمن والكافر
والقاسق
٢٧١ الفصل الرابع في امامة وهي رئاسة
عامة
٢٧٣ وفيه باحث البحث الاول في نصب
- الامام
٢٧٧ البحث الثاني الكيف والحريية
والذكورة
٢٨١ البحث الثالث في طريق شوتهما
٢٨٣ البحث الرابع الجمهور على انه صلى
الله تعالى عليه وسلم بعض على امام
٢٨٥ البحث الخامس الامام بعد رسول الله
ابي بكر رضي الله تعالى عنه
٢٨٧ البحث الشيعة بوجوده
٢٩٤ وامر عمر رضي الله تعالى عنه
وولي شانه
٢٩٥ (خاتمة) ثم ان اذكر امره
وفوض الامر اليه
٢٩٨ البحث السادس الموضعية امر
الخلافه
٢٩٩ تمسكت الشيعة بقوله تعالى
٣٠٢ واما بعدهم فقد نزلت ان فدية
الزهر، سيدة نساء العالمين
٣٠٣ البحث السابع اتفق اهل الحق
على وجوب تعظيم الصحابة
٣٠٤ قد وردت الامايت الصحيحة في
٣٠٥ ظهورهم من ولد فاطمة ورس الله
عليها

٢٤٠ المبحث الثاني القدرة الحادثة على
القتل لا توجد قبله
٢٤٣ المبحث الثالث الجزئ ضد القدرة
٢٥٢ القسم الثالث الكيفيات المختصة
بالكليات
٢٥٤ القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية
٢٥٤ الفصل الرابع في الإين وهو الكون
في الميز وسلوكه على طريقتين الأولى
للتكلمين وهو بمبحث المبحث الأول
٢٥٨ المبحث الثاني الحق أن الباطن
من أجزاء الجسم المتحرك متحرك
٢٥٩ الطريق الثاني للفلاسفة وهو
مباحث المبحث الأول الإين حقيقياً
٢٥٩ المبحث الثاني قيل الحركة آه
٢٦٠ المبحث الثالث لا بد للحركة مأمته وهو
المبدأ وما إليه
٢٦٨ قال المبحث الرابع تعلق الحركة
بما فيه
٢٧٤ المبحث الخامس من لوازم الحركة
كيفية
٢٧٧ المبحث السادس زعم بعضهم
٢٧٩ المبحث السابع قد يكون للجسم
حركات إلى جهة
٢٧٩ المبحث الثامن السكون في الإين
حفظ النسب
٢٨٠ الفصل الخامس في باقي الأعراض
النسبية
٢٨٦ المقصد الرابع في الجواهر وفيه
مقدمة ومقالتان أما المقدمة
٢٨٨ أما المقالة الأولى فمما يتعلق بالأجسام
وفيه فصلان الفصل الأول فيما

... في المستضي قد يكون من مضي
٢١٥ المبحث الخامس الضوء مقار للون
٢١٦ النوع الثالث المجموعات وفيه بحثان
... المبحث الأول الصوت آه
٢١٨ المبحث الثاني قد تعرض للصوت
... كيفية بها يعتاز عما عائله
٢٢١ النوع الرابع المذوقات وهي
... المعلوم
٢٢٢ النوع الخامس المسمومات وهي
الروائح
٢٢٢ القسم الثاني في الكيفيات النفسانية
ومنها الإدراك وفيه مباحث
... المبحث الأول لاخفاء أنا إذا ادركنا
... شيئاً آه
٢٢٩ المبحث الثاني أنواع الإدراك أربعة
... احساس ونهيل وتوهم وتعل
٢٣١ المبحث الثالث العلم ينقسم إلى قديم
... وحادث
٢٣٢ المبحث الرابع قيل لاخلاف في جواز
... انقلاب الطرى ضروريا
٢٣٤ المبحث الخامس هل يتعدد العلم
... الحادث بعدد المعلوم
٢٣٥ المبحث السادس محل العلم هو القلب
٢٣٥ المبحث السابع العقل الذي هو مناط
... التكليف
٢٣٦ ومنها الإرادة وفيها بحثان المبحث
... الأول الأشبه أن منهاها آه
٢٣٧ المبحث الثاني إرادة التي عند
... السمع كراهة ضده
٢٣٨ ومنها القدرة وبيانها في مباحث
المبحث الأول القوة آه

٣٥٠ القسم الثاني في البسائط العنصرية
 وفيه مباحث البحث الاول لما وجدوا
 الاجسام العنصرية
 ٣٥٢ البحث الثاني كل من الارادة بنقلب
 الى الجوار ومخالص صورة وليس اخرى
 ٣٥٣ البحث الثالث النار طبقة واحدة
 ٣٥٦ القسم الثالث في المركبات التي
 لا مزاج لها وهي انواع الودع
 الاول ما يحدث فوق الارض
 ٣٥٩ النوع الثاني ما يحدث على الارض
 ٣٥٩ النوع الثالث ما يحدث في الارض
 ٣٦١ القسم الرابع في مركباتها مزاج
 وفيه مقدمة ومباحث وما مقدمة
 ففي المزاج
 ٣٦٦ المزاج ان كان من قووي متساوية
 المتقارب فمتحد
 ٣٧٠ واختلوا في اعدل البعاط
 ٣٧٣ البحث الاول الممدنى اما ذات مع
 الانطراف
 ٣٧٥ ومرجع المعدنسات الى البحيرة
 والادخنة ويكون البعض المتسعة
 ٣٧٥ (خاتمة) الاجسام تتفاوت في الثقل

يتعلق بها على الاجال وفيه مباحث
 البحث الاول الجسم
 ٣٩٢ البحث الثاني الجسم البسيط قابل
 للانقسام
 ٣٩٣ البحث الثالث في احتجاج الفريقين
 ٣١٠ البحث الرابع في غاير المذاهب
 ٣١٧ البحث الخامس في احكام الاجسام
 ٣٢٥ خاتمة فطرف الامتداد بالنسبة اليه
 نهائية
 ٣٣٤ الفصل الثاني فيما يتعلق بالاجسام
 على التفصيل والكلام مرتب على
 اربعة اقسام
 ٣٣٥ القسم الاول في البسائط الفلكية
 وفيه مباحث البحث الاول في اثبات
 المحدد
 ٣٣٧ البحث الثاني زعموا ان المحدد تاسع
 الافلاك
 ٣٤١ البحث الثالث ست دوائر متقاطعة
 ٣٤٧ البحث الرابع توهموا لكل موضع
 من الارض دائرة على الفلك فاصله
 ٣٥٠ خاتمة لاشك ان خلق السموات اكبر
 دلالة ما فيها من العجايب على القدرة
 الباقية

اليقين فصر فوائده العوادي والخطوب * فاقسم بفر الاسلام وانتظم امر المسلمين
وانتضح وعدا من الله وحقا عليه نصر المؤمنين (وبعد) فقد كنت في ابان الامر *
وعنوان العمر * اذ العيش غص والشباب بمانه * وخصن الحدائث على ثمانه * وبدور
الامال طالع مسفرة * ووجوه الاحوال ضاحكة مستبشرة * ورباع الفضل معمورة
الاكتناف والعرضات * ورياض الصلح مطورة الاكام والزهرات * اسرح النظر
في العلوم طالبا لازهارها وانوارها * واسرح الكتب من الفنون كشفها لاستارها
عن اسرارها * يرد على حذاق الآفاق غوصا على فرائد فوائدها * ويتردد الى
اكناس الناس روما لشوارد عوائدها * علما منهم بانا بذنا قوانا لاكتساب الدقائق *
وقلتا نهانا في طلاب الحقائق * وحين راوا هلم الكلام الذي هو اساس الشرائع
والاحكام * ومقياس قواعد عقائد الاسلام * اعز ما يرغب فيه * ويمرج عليه *
وامر ما تاتخ مطايا الطلب لديه * لكونه اوثق العلوم ببناءنا * واصدقها نبينا *
واكرمها نتاجا * وانورها سرابا * واصحها حجة ودليلا * واوضحها بحجة وسبيلا *
حاما جعيما حول طلابه * وراموا طريقا الى جنبه * والتجوا مصباحا على قباه *
ومفتاحا الى قع يابه * فافضت لمعة من ظلم الدهر ونيرة من اتيساب التوائب *
وانتهزت فرصة من عين الزمان وخفة من زمام الشرائب * واخذت في تصنيف
مختصر موسوم بالمقاصد منظوم فيه غرر الفرائد ودرر الفوائد * وشرح له يتضمن
بسط موجز * وحل ملفز * وتفصيل مجمل * وتبيين معضله * مع تحقيق المقاصد
وفق ما براد * وتدقيق للمعاقد فوق ما يعتاد * ونحرر للمائل بحسب ما براد ولازاده
وتقرر للدلائل بحث لا يصاد ولا يصاد * بالفاظ تنفع بها الآذان وتشرح
الصدور * وتنظر بالانهار والازهار جبال وحفوز * ومسان تنهل بها وجوه
الاوراق وتيسر بغور السطور * وتتلأ خلال الكلام كأنها نور على نور * باذلا
المجهود في ايراد مباحث قلت عنابة المتأخرين بها من المتكلمين * وقديان في الاعتناء بها
المحققون من المتقدمين * لاسيما السمييات التي هي المطلب الاعلى * والمقصد الاقصى *
في اصول الدين * والعروة الوثقى * والعمدة القصوى * لاهل الحق واليقين * وحين
حررت بعضا من الكتاب وبذا من الفصول والابواب * تسارع اليه الطلاب *
وتداولته ايدي اولي الالباب * واحاط به طلبه كل طالب * وناط به رغبته كل
راغب * وعاشقوه تارة كل واراد * ووجه اليه الهمة كل رائد * وطعقوا بتدحون
وبشترحون * وزناد الازدياد يقتدحون * وانا اصرف جهدي والمراد بنصرف *
والمقصود بتقاعس عن الحصول ونحرف * والايام تحول ونحجز * وتعد ولا تجز *
والدهر يسكن ويسكن * والعقل يضحك ويضحك * العجب من قاصر هم الرجال
وفسادها * وتراجع سوق الفضائل وكسادها * وتضعف ببيان الحق وتداعي

(بسم الله الرحمن الرحيم) جدا لم تفوح شملت الامكان بوحوت وجوده وتلوح على صمعات الاكوان
آثار كرمه وجوده تشرف في ظلم المحدث لوامع قدم كبريائه ونطق بحكم الالهوت جوامع كلم صفاته واسماؤه
واصله على من ارسله بانور الساطع ايضا حائلتهج وافصاحا ٤ ٤ عن البيان وابنه بالامر الصادق

اركانه * وزعزع شان الباطل وتبادى طفياه * وتطاول ايام كلها غضب وعتب *
وعلى الابواب عول والرب * يجمع بين الجنون والسهاد وتفرق بين الميرون والرفاد *
لاقي القول امكان والتحصيل تأييد * ولاقي قوس الرما مزع ولسهم التضال تسديد *
وهلم جرا الى ان وماق زمانى * وبلاقي من الحوادث بما يلاقي * وحالت الاحوال
دون الامان بل الاماني * واصبح شانى * ان يغيب غروب شانى * الى الاوطان
والاوطار * وزاعت بي الاقطار والاصفار * فاسى لسوالات تشيب التواصي * واهوال
نذيب الرواسي * اما هدم من اسبب اقراض الطوم وانقراض مددها * وانقراض
مددها * ما تكاد الانفس له تنقطع * والجبال تصدع * وقدمه كنهات وحشة المضايح *
وخبرة المزايح * ووقفت على ثمة الوداع * لا طلول ولا بضع ولا رسوم ولا رباع *
كلما كنت بفصل مطويت * ونصديت لتمامه اوتيت * عرض من الموانع والقواطع
وحدث من التوائب والشوائب ما يحول ايسرها بين المرء وقبيله * وتصدا به مرة
فكره وعقله * ويزول باد ونها ريق خاطره * وناطره * وبذهب رويق باطسه
وطاهره * الى ان تداركني نعمة من ربي * ونعاسك في عودة من فهمي ولى * فاقبلت
على اتمام الكتاب * وانظلمت تلك الفصول والابواب * فبدا محمد الله كبرا مدفوا
من جواهر الفوائد وبهرام مصحوبا بفايس القراند * في اطائف طلال كانت مخرومة *
وعن الاضاعة مصونة * مع تنقيح للكلام وتوسيع للگرام * تفر رات نراج لهسا
نفوس المصلين * ويزاح منهاشبه الميطلين * ونعشى انوارها في قلوب الطالين *
وتطلع بربانها على افئدة الحاسدين * لا يعقل دياتها الا السالون * ولا يحمى بااتها
الا القوم الظالمون * يهتر لها علماء البلاد * في كل باد * ولا يفض منها الاكل هاء
في واد * من يهد الله فهو المهتدى ومن يضله حاله من هساد * واذا فرغ من
ما لم تسع به من الاولين * فلا تسرع وقف وقفة التأمين * ملك تطاع بومض روق
الهي * وتألن نور رباني * من شاطي الوادي الاين في البقعة المباركة على رهاقه
جلى * اوبين من آخر نواصحه خفى * والله سبحانه ولي الاعانة والتوفيق * وعنى
آمان المؤمنين حقيق (قل ورفقته على سنة مقاصد) اقول اعلم ان الانسان قوة بطرفة
كالماء معرفة الحقائق كالماء وعملية كالماء القياس بالامور على * الى مبهيلام مادة
الدارين وقد تطابقت الله والفلسفة على الاعتناء * تكيل اعموس السرية في الزويز
وتسهل طريق الوصول الى العائين الا ان ندر اقل عام في الله هدها وفي عسفة

احسن مستقر ومقام نازعا حلالة الحد في بل مازل التحقيق في التوحيد واهضا تاحة الردع عن ذبل (هوام)
دلائل القديس والتوحيد تارزا فصوص بصوص حتى ما يعلقها الا الالامون وباصارات ان صدق * بمحمداهما
اللقوم الطالون لملك اذا حصلم من محصل كلامي على لوامع الاسرار واسررت على هاربه من هدها

❁ (الجلد الاول من شرح المقاصد) ❁

(مقاصد في علم الكلام)

للعامة اسعد الدین عمر الثنارانی

اوله جدا من تفوح نفعات الامکان الخ

رشد علی ستة مقاصد فرغ من تألیفه سنة ٧٨٤

بسم قدله علیه شرح جامع اورد فی شرحه مفاد

الجذر الاصم وقد شرحها الفضلاء وعلیه حاشیة

مولانا علی القاری وعلیه حاشیة للولی الیاس ابن ابراهیم

السینابی قال صاحب الشقایق وهی لطیفة جدا رأیتها

بخطه وعلیه تلخیص للولی احمد بن موسی الخیال

ذکره المجدی فی ذیلہ ومولانا مصطفی

مصطفی الدین المعروف بحسام زاده

کتب حاشیة علیه ذکره المجدی

واختصره السیاح محمد بن

محمد الایمبی سمیه مقاصد

المقاصد

(من اسمی الکتب)

تعارف بطاوت جلیله سی رخصتیه طبع اولمسنور

مطبع پارشوسندہ (موسوی الحاج محرم افندیک) دکانده

فروخت او اور

هو اء وكا دونت حكماء الفلسفة الحكمة النظرية والمليمة امانة للامة على تفصيل
 الكمالات المتعلقة بالقوتين دونت عظماء الملا وعلمه الامة علم الكلام وعلم الشرايع
 والاحكام فوق علم الكلام لله بازل الحكمة النظرية للفلسفة وهي عندهم تنقسم الى
 العلم المتعلق بامور تستثنى عن المسادة في الوجود والتصوير جهما وهو الالهى اوفى
 التصور فقط وهو الرابضى اولاستغنى اصلا وهو الطبيعى ولكل منها اقسام وفروع
 كثيرة الا ان المقدم في الاختيار بشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد المشار
 اليهما بالابمان بالله تعالى واليوم الاخر وطريق الوصول اليهما هو النظر في المبكيات
 من الجواهر والامراض على ما يرشد اليه مواضع من كتب الله تعالى وما احسن
 ما اشار اليه المؤمنين على كرم الله وجهه ان الى للعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام
 المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية الصلي بالمبدأ والمعاد وما بينهما من جهة النظر
 والاعتبار حيث قال رحم الله امرأ اخذ لنفسه واعتمد لرسمه وعلم من ابن وفى ابن
 والى ابن فاختصر للمليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وافصاله وما يترفع
 على ذلك من النبوة والمعاد وسائر مالا سبل للعقل باستقلاله وما يقرب عليه اثبات ذلك
 من الاحوال المختصة بالجواهر والامراض او الشاملة لاصكثر الموجودات فعبادت
 ابواب الكلام خسة هي الامور العامة والامراض والجواهر والالهيات والسميات
 وقد جرت العادة بتدبرها بمباحث تجري مجرى السوابق لها نعى بالمبادئ قربنا
 الكتاب على ستة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام
 ظاهرا سميات هو المقصد السادس او عقليات مختص بالواجب وهو الخامس او بالممكن
 الجوهر وهو الرابع او المرض وهو الثالث ولا يختص بواحد هو الثانى وان لم يكن
 من مقاصد الفن فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاحق على
 السابق في بعض البيانات وقد يقتضى الضبط والمناسبة اراد شئ من مباحث تأتى
 فى الآخر كسئلة الرؤية فى الالكهيات واعادة المدوم فى السميات (قال المقصد
 الاول ٢) اقول لربيه على ثلثة فصول لان المبادئ منها ما راوا تصدير كل علم بها
 كمعرفة حده وموضوعه وغايته ونحو ذلك فسمها بالمقدمات وجعلها فى فصل ومنها
 ما صدر وابطاها علم الكلام خاصة بمباحث العلم والنظر لان تفصيل المفاسد بطريق
 النظر والاستدلال والرد على مكرى حصول العلم اصلا واستفادته من النظر مطلقا
 اوفى الالهيات خاصة بتوقف على ذلك وابس فى العلوم الاسلامية ما هو اليق بسانه
 جعلها فى فصاين (قال الكلام هو العلم بالمقائد الدينية عن الادلة اليقينية) اقول حصول
 الكيفيات النفسانية فى النفس قد يكون باعيانها وهو انصافها وقد يكون بصورها
 وهو تصور لها كالكريم يتصف بالكرم وان لم يتصوره وغير الكرم يتصوره
 وان لم يتصف به ولا خفاء فى ان حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات وتصديقات

طوال العناوين لا تقفون
 عند نها جم الامام
 صحايف شكوك لا
 تفسرها اقوال ولا
 تقفون حين تصادم
 الاهواء موافق
 الفنون والاهام
 بل تراون من مقاصدكم
 لعله التجاح وادلة
 الفلاح وتنادون فيما
 بينكم ان اطفئوا المصباح
 فقد خلع المصباح
 والى الله اتضرع فى
 ان يهدينى سواء السبيل
 وعليه اتوكل وهو
 حسبي ونعم الوكيل
 من

٢ فى المبادئ وقبة
 فصول الفصل الاول
 فى المقدمات من

كثير: يطلب حصولها بأشياء بطريق النظر والاستدلال فاحتجج الى ما يفيد
تصورها بصورة اجمالية تساويها صورنا للطلب والنظر عن اخلال بما هو منها
واشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتتريف العلم فكل من مقدماته وانما كثر تركه
سيا في العلوم الشرعية والادبية لما شاع من تدوين العلوم بمسائلها ودلائلها وتفسير
ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك بطريق التعلم من المعلم او التفهم
من الكتاب اذا تقرر هذا فتقول الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل
وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاقتصاد وتسمى اصلية واعتقادية وكانت
الاوائل من العلماء ببركة حجة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقرب العهد برامته
وسماع الاخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقائع والاختلافات وسهولة المراجعة
الى الثقات مستغنيين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل
فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت
الفتوى والواقعات ومشت الحاجة فيها الى زيادة نظر والثقات فاختار باب النظر
والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام واقتبلوا
على تهديد اصولها وقوانينها وتلخيص مجبها وبراهينها وتدوين المسائل بإدلتها
والشبه بأجوبتها وسعوا العلم بها ففهموا وخصوصا الاعتقادات باسم الفقه الاكبر
والاكثرون خصوصا العمليات باسم الفقه والاعتقادات بعلم التوحيد والصفات بسمية
باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام
في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث
ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالنطق في الفلسفيات ولانه كثر
فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكن في غيره ولانه لقوة ادله صار كانه
هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعني
في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقادات بل في العمليات فظهر انه العلم باقواعد
الشرعية الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية وهذا هو معنى العقائد الدينية
اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم سواء توقف على الشرع ام
لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالفين وصار
قولنا هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض شيوخنا انه ان الفقه
معرفة النفس ماله وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقادات هو اعتقاده الاكبر وخرج
العلم غير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول صلى الله
تعالى عليه وسلم بالاقتادات وكذا اعتقاد المتقدمين بسمية العلم ودخل علم علماء
الصحة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم

بالمعلمات فقه وان لم يكن ثمة هذا التمييز والذنب وذلك اذا كان متعلقا بجميع
 المقادير بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة البينة او كان ملكة متلقية
 بها بان يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد على
 ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الادلة والى الثبوت الاخير يشير قول المواقف انه
 علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه وسحق اثبات العقائد
 تفصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقى من التقليد الى التحقيق او اثباتها على الغير
 بحيث يتمكن من الزام المماندين او اتقانها واحكامها بحيث لا تنزلها شبه المبطلين
 وعمل عن يندبر به الى يقتدر معه بالثبوت في نفي الاسباب واستناد الكل الى خلق الله
 تعالى ابتداء على ما هو المذهب واورد على طرد ثمره جميع العلوم الحاصلة عند
 الاقتدار من النحو والمنطق وغيرها وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقائد لاقتفاء
 الاقتدار حينئذ والجواب ان المراد هو علم يحصل معه الاقتدار البتة بطريق جرى
 السادة اى يلزمه حصول الاقتدار لزوما طائفا وان لم يبق الاقتدار دائما ولا خفاء
 في ان الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم ولما مجموع العلوم التي من جعلها الكلام
 فهو وان كان كذلك فليس يعلم واحد بل علوم جمة وقد يجب بان المراد ما له مدخل
 في الاقتدار او ما يلزم منه الاقتدار ولو على بعض التقادير والكلام بعد اثبات بهذه
 الحجة بخلاف سائر العلوم ويعترض بان اللطيف مدخلا في الاقتدار وان لم يستل به
 والاقتدار لازم مع كل علم على تقدير مقارنته للكلام نعم لو ارد ما يلزم منه الاقتدار
 في الجملة بحيث يكون له مدخل في ذلك خرج غير النطق وفيما ذكرنا غنية عن هذا مع
 ان في اثبات المدخل اشعارا بالسببية ولو قال يقتدر به واراد الاستعصاف المادي كما
 في ادوات العقائد بايراد الحجج على ما هو المذهب في حصول النتيجة عقيب النظر لم يمتنع
 الى شيء من ذلك (قال وموضوعه للعلوم) اقول اتفقت كلمة القوم على ان تمايز
 العلوم في نفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات في تناسب تصدير العلم ببيان الموضوع
 افادة لمسا به تميز بحسب الذات بعدما افاد التخصيص بحسب المفهوم وايضا
 في مرتبة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل
 تفصيلها لم يصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة
 مسائل العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها به انصافا على ما منصفه
 وتحقيق المقام انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو
 المراد بالحكمة وضعوا الحقائق انواعا واجساما وغيرها كالانسان والحيوان والموحود
 ومحموا عن احوالها المختصة واثبتوها بالادلة بحصول لهم قضايا كسبية محمولاتها
 اعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمشاكل وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد
 من تلك الاشياء بان تكون موضوعا عنها نفسه او حيزا له او نواتجا منه او عرضا ذاتيا له

٢ من حيث يتعلق به
 اثباتها من

علما خاصا يفر بالتدوين والتسمية والتعليق نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها
 واختلاف مجولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اى الاشتراك فيه على الوجه
 المذكور ثم قد ينفرد من جهات اخرى كالمنفعة والفاية ونحوهما ويؤخذ لها من بعض
 تلك الجهات ما يفيد تصورهما اجالا ومن حيث ان لها وحدة فيكون حدا للعلم ان دل
 على حقيقة سماه اعني ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا
 او علم بقواعد كذا والا فرسما كما يقال هو علم يتدر به على كذا او يصتر ز عن كذا
 او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا
 الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخرى كالتمريف والفاية فانه لا معنى ليكون هذا
 علما وذلك علما آخر سوى انه يبحث هذا عن احوال شئ وذلك عن احوال شئ آخر
 متساوية بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها
 الالهية الموضوع وان كانت تمايز عند الطالب بما لها من التدرجات والفايات
 ونحوهما ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسيها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع
 بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان
 مباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعا
 شيئا واحدا بالذات متساويا بالاعتبار اوشئيين متشاركين في جنس او غيره فالعلمان
 متساويان على تفاصيل ذكرت في موضعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون
 شئ واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تفاير بان يؤخذ في احدهما مطلقا وفي الاخر
 مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين
 من غير اعتبار اتحادهما في جنس او فاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون
 ذلك لاقال العلم مختلف باختلاف العلوم اعني المسائل وهي كما تختلف باختلاف الموضوع
 فكذا تختلف باختلاف المحمول فلم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض
 من الاعراض الذاتية علما ومن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اربابا
 على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي مأخذ الجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة
 وهي مأخذ للفصل الذي به كالتميز لانا نقول حيثنذ لا يضبط امر الاتحاد
 والاختلاف ويكون كل علم حاوما جمة ضرورة استعماله على انواع جمة من الاعراض
 الذاتية مثلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد محمولات المسائل من الزوج والفرد
 وزوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم والقاط انما شأ من
 عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة لموضوع ما وبين
 العلم بمعنى حصول الصورة ولو اراد هذا لكان كل مسألة علما على حدة وايضا بين
 الاتحاد والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا
 معينا يبا او مينا وذلك هو الموضوع اذ لا يضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل لكل

أحد ان يثبت ما استطاع وانما يبين بتحققها في العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا اسمية ربما تصبح بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية وانما الصوري هو الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم ولاخفاء في ان المسائل مادة له و مرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها تصبح المسائل تلك الصناعة المخصوصة فان قلت اشتراط تشارك موضوعات العلم الواحد في جنس او غيره لا يدفع اختلال امر اتحاد العلم واختلافه اذ قلنا بخلو موضوعات العلمين عن تشارك في ذاتي او عرضي اقله الوجود بل مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخليين تحت جنس هو الكم لا يحصل علما واحدا بل علمين متساويين في الرتبة بخلاف علم النحو الباحث عن انواع الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في ذلك الامر ومصادفه ان يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك فالعلم واحد والاختصاص الاخرى ان الحساب والهندسة لا يطران في الزمان الذي هو من انواع الكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة انما يحصل علما على حدة لكونه ناطرا فيما يمرض لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا ينظران فيهما من جهة ماهوكم لكان موضوع كل منهما الكم او كان العلمان علما واحدا ولو نظر كل منهما في موضوعه من حيث هو موجود لا تميزا عن الفلسفة الاولى فان قلت كما صرحوا يكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزءا من العلم على حدة و يكون من مبادئ التصورية فواجه ذلك قلت ارادوا ان التصديق بهلية ذات الموضوع كالمعد في الحساب جزء منه بدليل تعليلهم ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له وتصوره من المبادئ التصورية والتصديق بموضوعيته من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع اعني ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية ففي صناعته البرهان من المنطق فهذه امور اربعة ربما يقع فيه الاشتباه وانما لم يحصلوا التصديق بهلية الموضوع من المبادئ التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادئ التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التي منها تألف قياسات العلم وانما لم يحصل التصديق بالموضوعية من الاجزاء المادية لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بمرثاته اشبه منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما يطر في اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجالا من سوابق العلم وتحققا من لواحقه و ينبغي ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو في الصناعات النظرية البرهانية واما في غيرها فقد يظهر كما في الفقه والاصول وقد لا يظهر الا بكاف كما في بعض الادبيات اذ ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة اوضاع

واستلزمات وتنبهات متعلقة بأمر واحد من غير ان يكون هناك اثبات اضرار ذاتية لموضوع بادلة مينة على مقدمات وانما اطينا بأيراد هذه المباحث مع انها في نظر صناعة البرهان من قبيل الواضحات لما انطقت اليها بعد انقضاء قواعد الصناعات الخمس من الشبهات اذا تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدود والافتقار والتركيب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا يبحث عن احوال المعلوم وهو كالوجود بين الاهلية والنوع لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اؤثر على الموجود اصح على رأى من لا يقول بالموجود الذهني ولا يفسر العلم بمحصل الصورة في العقل و يرى مباهات المدوم والحال من مسائل الكلام فان قيل ان اراد بالمعلوم او الموجود مفهومه فكثير من محولات المسائل بل اكثرها اخصى منه وهو ظاهر وان اراد به مر ضه فانهم كروية الصانع وقدم كلامه وحدث الجسم ونحو ذلك ولا خلاف في ان الاخصى لا يكون عرضا ذاتيا والاعم لا يستعمل على عمومته كالمساواة العارضة للعدد بواسطة الكم لا يستعمل في الحساب الا بعد التخصيص بالمساواة العددية وانما الخلاف في انه قبل التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا ام لا فلتأمل لزوم الاختصاص ليس بالنظر الى موضوع المسئلة بل موضوع العلم اعم من ان يكون على الاطلاق او التام بل كالمحدد لاضلوع الزوجية والفردية الا يرى ان الزوج يحمل على مضروب الفرد في الزوج مع كونه اعم منه قال في الشفاء العرض الذاتي قديكون مساويا للموضوع كسواة الزوايا الثلاث لقائتين للثلث وقديكون اخصى منه مطلقا كالزوج للعدد اومن وجه كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتية لكون جنسه وهو الكم مأخوذا في حدها ثم انهما قد يوجدان معا وقد يوجد المدد بدونها وهو ظاهر وبالعكس كافي المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب الفرد في الزوج (قال ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية) اقول قد يحمل من مقدمات العلم تصور مساوئه اجمالا لا فادته زيادة التميز وقيد القضايا بالنظرية لانه لم يقع خلاف في ان البديهي لا يكون من المسائل والمطالب العملية بل لاسمى للسئلة الا ما يسأل عنه و يطلب بالادلة نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي لبيان لمية وهو من هذه الحينية كسبي البديهي وقد حمل الصناعة عبارة عن عدة او ضاع واصطلاحات واحكام يذ تغتفر الى تنبيه هي مسائلها وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في تجريد النطق من ان المسائل ما يبرهن عليها في العلم ان لم تكن بيته (قال وغايته) ما يتأدى اليه الشيء و يقرب عليه يسمى من هذه الحينية غاية ومن حيث يطلب بافضل غرضنا ثم ان كان مما يشوقه الكل طبعها

العملية الايمان باليقان
ومعتمدة القور بنظام
المعاش ونجاة العاد
من

بشي منفعة فيصدر العلم بذكر غايته ليعلم انه هل يوافق فرضه ام لا ولا يكون
نظره عبثا او ضلالا ومنفعة ليرد اد طال به جدا ونشأ طأ وغاية الكلام ان يصير
الانسان والتصديق بالاحكام الشرعية متيقنا محكما لا تزله شبه الباطل ومنفعة
في الدنيا انتظام امر العاش بالله حفظه على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في بناء
النوع على وجه لا يؤدي الى الفساد وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر
وسوء الاعتقاد (قال فهو اشرف العلوم) اقول لما تبين ان موضوعه اعلى
الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشارة الى شدة الاحتياج
اليه وانما سائر العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقه براهينه لكونها يقينيات يتطابق
عليها العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم وما قل
عن السلف من العظم فيه فمعمول على ما اذا قصد التعصب في الدين وافساد عقائد
المبتدئين والتوريط في اودية الضلال بترين ما للفلسفة من المقال (قال والمتقدمون)
اقول اخر هذه المباحث مع تعلقيها بالموضوع محافضة على انتظام الكلام في بيان
الموضوع والمسائل والغاية فالتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الوجود
بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان التكليف ينظر
في اعم الاشياء وهو الوجود فبقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض
والعرض الى ما يشترط فيه الحيوة كالحد والقدرة والى ما لا يشترط كالقوة والعلم
ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجمادى بين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض
وينظر في القديم فيبين انه لا يتكرر ولا يتكبد وانه غير عن المحدث بصفات يجب له
وامور تمنع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب او امتناع وبين ان اصل
الفضل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيقتصر بمجوازه الى المحدث وانه قادر على بعث
الرسول وعلى تعريف صدقهم بالجزرات وان هذا واقع وحيث انتهى تصرف
العقل وياخذ في التلقي من النبي عليه السلام الثابت عند صدقه ومقبول ما يقوله في الله
تعالى وفي امر المبدأ والمعاد ولما كان موضوع العلم الالهى من الفلسفة هو الوجود
بما هو موجود وكان نمايز العلوم تتمايز الموضوعات قيد للوجود ههنا بجمعية كونه
متعلقا لمباحث الجارية على قانون الاسلام فغير الكلام عن الالهى بان البحث فيه
انما يكون على قانون الاسلام اى الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد
المعلومة قطعاً من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد موجد الكثر وكون
الملاك نازلا من السماء وكون الصالح مبيوعاً بالدم وقائماً بعد الوجود الى غير ذلك
من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة والى هذا اشار من قال الاصل
في هذا العلم التسك بالكتاب والسنة اى التعلق بهما وكون مباحثه متسبة اليهما جارية
على قواعدهما على ما هو معنى اتساب العقائد الى الدين وقيل المراد بقانون الاسلام

١ على ان موضوعه
الوجود من حيث
هو وتغير عن الالهى
يكون البحث فيه على
قانون الاسلام اى
ما علم قطعاً من الدين
كصدور الكثرة عن
الواحد وزوايا
من السماء
العالم محفوقاً بالدم
والفناء الى غير ذلك
بما تجزم به الملة دون
الفلسفة لا ما علم الحق
ولو ادعا تشاكره
الفلسفة ككلام
المخالف من

٣ قد بحث مع نفي الوجود الذهني عن احوال ما لا يستتبر ويتجود كالنظر والدليل وما لا وجود له كالمعدوم
والحال فلما باد ولواحق ولو سلم فني الذهني رأى البعض من ﴿ ١٢ ﴾

٣ موضوعه ذات
الله تعالى وحده
اوع ذات الممكنات
من حيث استنادها
اليه لما انه بحث
عن ذلك ولهدا
يعرف بالعلم الباحث
عن احوال الصانع
من صفاته الثبوتية
والسلبية وافصله
المتعلق بأمر الدنيا
والآخرة او عن
احوال الواجب
واحوال الممكنات في
البدا والمعاد على
قانون الاسلام فان قيل
قد بحث في الامور
العامة والجواهر
والاعراض عن
احوال الممكنات
لاعلى وجه الاستناد
فلسا على سبيل
الاستطراد للتكميل
او الحكاية للترفيف
او التداية من التحقيق
والافهم من فضول
الكلام فان قيل
مبادئه يجب ان تكون
ينة بنفسها اذ ليس

اصوله من الكتب والسنة والاجماع والمقول الذي لا يخالفها وبالجملة فحاصله
ان يحفظ في جميع البساحث على القواعد السريعة وبإختلاف القطعيات منها جريا
على مقتضى نظر القول القاصرة على ماهو قانون الفلسفة لان يكون جميع الباسحث
حقة في نفس الامر منسبة الى الاسلام بالتحقيق والامتنادق التعريف على كلام الجسمة
والمتعلقة والحوارج ومن يجري مجراهم وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان قانون الاسلام
ما هو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحقيقة والامتنادق الى الاسلام بحسب الواقع
لم يصلح هذا القيد لتبيز الكلام عن غيره لانه ليس لازما ما اذ كل من الحكم وغيره بدعي
حقيقة مقالة ولم يصدق التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعد مع انه
كلام واقعا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم تغير الكلام بهذا
القيد عن الالهى لاشتراكهما في ذلك (قال فان قيل ٢) اقول اعترض في المواقف
على كون موضوع الكلام هو الوجود من حيث هو بما قد بحث عن احوال
ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كالنظر والدليل وعن احوال ما لا وجود له
اصلا كالمعدوم والحال ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والحارسي ليم
الكل لان التكلمين لا يقولون بالوجود الذهني والجواب اما لانهم كون هذه الباسحث
من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مبادئه على ما قررنا وبحث المعدوم
والحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود وتكميلا للتعريف بالعرض لمقابله لا يقال
بحث اعادة المعدوم واصفالة التسلسل وبقي الهيولى وامثال ذلك من المسائل قضا
لانا نقول هي راجعة الى احوال الوجود بما هل يصاد بهد المعدوم وهل ياتسلسل الى غير
النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل قائما بريد
ما ذكرتم لو اريد بالوجود من حيث هو الموجود في الحسارح بسط اعتداد وجوده
وليس كذلك بل للوجود على الاطلاق ذهنا كان لو خارجيا واجبا او ممكنا جوهر ا
او عرضا الى غير ذلك فباحث النظر والدليل من احوال الوجود العيني وان لم يه
والباق من احوال الوجود الذهني وكثير من التكلمين يقولون به على ما يصرح
بنك كلامهم ومن لم يقل فعليه المدول الى المعلوم (قال وقيل ٣) اقول ذهب
القاضي الامروى من المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه بحث
عن صفاته الثبوتية والسلبية وافصله المتعلق بأمر الدنيا كيفية صدور العالم عنه
بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظم العالم كاهت عن السموات
وما بينهما او بأمر الآخرة كعبث للمعاد وسائر المسببات فيكون الكلام هو العلم بالباحث
عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافصله المتعلق بأمر الدنيا والآخرة

(وجه)

فوقه على سرعى فلما قدتين

مبادئ العلم فيه اولى على ادنى لاعلى وجه الدور وهادى السرى في غير السرى كالاصول في العري

وتبعه صاحب الصحايف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذات
الممكنات من حيث استنادها الى الله تعالى لما ته بحث عن اوصاف ذاتية لذات الله تعالى
من حيث هي واوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تعالى
وجهة الوحدة هي الوجود وكان هو العلم بالبحث عن احوال الصانع واحوال
الممكنات من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام وبني ان يكون هذا معنى ما قال
هو العلم بالبحث عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على
قانون الاسلام والادلاء معنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه اجاب بان المراد بذات الله
تعالى في التعريف الذات من حيث الصفات كذات من حيث عدم التركيب والجوهرية
والعرضية والبحث عنها من قبيل المسائل كما بحثت عن نفس الصفات والموضوع هو
الذات من حيث هي ولا بحث عنها في العلم وهذا يشعر بان المحمول في قولنا الواجب
ليس مجوهر ولا عرض هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قيل
لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده اومع ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما
وقع البحث في المسائل الا عن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور
العامة والجواهر والاعراض بحثت عن احوال الممكنات لان حيث استنادها الى الواجب
قلنا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع
المطلوب ماله نوع نملق به من الارا حق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كبحاثة
الممدوم والحال واقسام الالهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية للكلام
المخالف قصدا الى تزيينه كبحث علما اليقين والآثار العلوية والجواهر المجردة
او على سبيل البدائية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف
بيانه على ما ليس بين كاشتراك الوجود واستفالة التسلسل وجواز كون الشيء قابلا
وقاعلا وامكان الخلاه وتناهي الابداء واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام
يقصده به تكثير المباحث كما اشتهر فيما بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعى
والراضى بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادئ يفتر الى البيان ويقت
بابرهان لان مبادئ العلم انما تتبين في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى
من الكلام بل الكل جزئ بالنسبة اليه ومتوقف بالآخره عليه فباده لا تكون الاية
بففسها قلنا ما بين فيه مبادئ العلم السرحى لا يجب ان يكون علما اعلى ولان يكون
علما سرعيا للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربة ويبن فيها بعض مبادئه
وفصيل ذلك على ما هو المذكور في النسخة وغيره ان مبادئ العلم قد تكون بينة
بفسها فلا يتبين في علم اصلا وقد تكون غير بينة فتبين في علم اعلى بجلالة محله عن ان
ين في ذلك العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهوى والصورة فانه من مبادئ
الطبيعى ومن مسائل الفلسفة الاولى اوفى علم ادنى لدنو شأنه عن ان ين في ذلك

العلم كاستماع الجزء الذي لا يفجزا فانه من مسائل الطبيعى ومن مبادئ الالهى
 لايات الهيولى والصورة فيجب ان يبين بمقدمات لا تتوقف صحها عليها مثلا يلزم
 الدور وقد بين في ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون مبدأ لجميع مسائله وان لا يبين
 بمسئلة تتوقف عليه ثلاث دور فهذا يكون مبدأ باعتبار ومنته باعتبار كأكثر مسائل
 الهندسة وككون الامر لا وجوب فانه مسئلة من الاصول ومبدأ للسئلة وجوب
 القياس تمسكا بقوله تعالى فاعتبروا ولا يخفى انه يجب في هذا القسم ان يكون محضا
 عن احوال موضوع الصناعة ليصح كونه من مسائلها فانص فيه اعني البحث
 عن احوال الممكنات لاعلى وجه الاستدلال ليكون من هذا القبيل فتعين البينان في علم
 ادنى او اعلى فيثبت هذا المبدأ بدليل قطعى من غير مخالفة للقواعد الشرعية وان لم
 يعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية كالالهى الباحث عن احوال الوجود على الاطلاق
 وههنا نرى آخر وهو ان المفهوم من شرح الصحايف ان ليس معنى البحث عن احوال
 الممكنات على وجه الاستدلال ان يكون ذلك ملاحظا في جميع المسائل بل ان يكون البحث
 عن احوال تعرض للممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فان احوال الممكنات
 التى يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة مطلوبة بحكم فيضها عن تأثير مدرة الله
 تعالى وذلك انما يكون حاجتها الى الله تعالى فيكون عروضها للممكنات ناشيا عن جهه
 حاجتها اليه (قال واعترض ٢) اقول لما كان من الباحث الحكيمه مالا يصدق في العقائد
 الدفنيه ولم يناسب غير الكلام من العلوم الاسلامية خلطها المتأخرون بمسائل الكلام
 افاضة للصنابق وافادة لما عسى ان يستعان به في الفصيح عن المضائق والا ملازاع
 في ان اصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد
 وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات فلذا اقتصر القوم في ابطال كون موضوع
 الكلام ذات الله وحده اومع ذات الممكنات من جهة الاستدلال على انه لو كان كذلك
 لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهى
 الى ما موضوعه بين الثبوت كالوجود وذلك لان حقيقة العلم اسات الاعراض الذاتية
 لا تنبئ على ماهو معنى الهلية المركبة ولا خفا في انها بعد الهلية البسيطة لان مالا يعلم
 ثبوته لا يطلب ثبوت شئ له لكن لا نزاع في ان ايات الواجب بمعنى اقامة البرهان على
 وجوده من اعلى مطالب الكلام ثم كونه مبدأ للممكنات بالاختيار او بالاجباب بلا وسط
 في الكل او بوسط في البعض بحث آخر والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهى
 دون الكلام طاهر الفساد والالكان هو احد العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها
 ومبنى القواعد الشرعية واساسها واجاب بعضها به جاز ههنا اثبات الموضوع
 في العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف
 سائر العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر مابى وكل هذا مراد من قال

انما بان اثبات الصانع
 من اعلى مطالب
 الكلام وموضوع
 العلم لا يبين فيه بل فيما
 فوقه حتى ينتهى الى
 ما موضوعه بين
 الوجود كالوجود
 من حيث هو من

٩ وقبه مباحب الحب الاول قبل ١٥ ﴿صورة شروى لانه حاصل وغيره اما يعلمه فلو علم هو بفهم لازم

الدور ولان علم كل
 احد بوجوده بديهي
 وهو مسبق بمطلق
 العلم فهو اولي بالبداهة
 ورد بالفرق بين تصور
 العلم وحصوله فتصور
 العلم بتصور غيره
 وتصور الغير بمحصوله
 فلا دور والبدهي
 حصول العلم بوجوده
 وهذا لا يستدعي
 تصور العلم فضلا
 عن بدايته فان قيل
 الحصول في النفس هو
 العلم فلما لا مطلقا بل
 بوجود غير متاصل
 ومصدقه الاضاف
 وعدمه كالنكاف
 يتصف بالكفر ولا
 يتصوره ويتصور
 الايمان ولا يتصف به
 فان قيل حصول العلم
 بالغير يستلزم إمكان
 العلم به عالم بموضعي
 الى العلم بالقييد قبل
 العلم بالطلق وايضا
 العلم به عالم بوجوده
 بديهي لا يفتقر الى
 نظر اصلا وفيه
 المطلوب فلما لو سلم
 فاللازم التصور
 بوجه ما من

موضوع العلم انما لا يبين فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التي هي غير الوجود
 والا فهذه التفرقة بما لا يشهد به عقل ولا قل بل ليس لها كثير معنى فان قيل هذا
 لا يصح على رأى من يجعل الوجود نفس الماهية وهو ظاهر ولا على رأى من يجعله
 زائدا مشركا لان العرض الذاتي يكون مختصا فلتا سواء كان ذاته نفس الوجود او غيره
 فلما ان يكون هناك قضية كسبية محمولها الموجود في نفسها وج بطريق الوجوب
 فيتم الجواب اولافسقط اصل الاعتراض الثاني لاعلم شرعي فوفقه بين فيه موضوعه
 فلا بد من بيان فيه وفيه نظر اما اولافلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون
 معلوما للغير بل ان لا يكون خوقه للشيء بتوسط حقوقه لامر خارج غير مساو
 للاتفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم
 والاستقامة والانحاء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون يسان وجود
 شيء من الممكنات مسئلة في شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده
 في علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقدير انه لا يثبت في العلم
 غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لفوا من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي
 يبين فيه وما لا يبين ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يبق قولهم لكل علم موضوع
 ومباد ومسا لل على عومه لان معناه التصديق بائية الموضوع وهلية البسيطة
 وقصد صر في علم الكلام من جهة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو
 بتصاعد الموضوعات فلامعنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي
 ان يؤخذ موضوع علم الكلام الموجود او المعلوم والا فاللهي اعلى منه رتبة وان كان
 هو اشرف من جهة وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي او مباديه لا يلزم
 ان يكون علما سرعيا بل يكفي كونه تمينا وعلى وفق الشرع فان قيل فقد آل الكلام
 الى ان لوجود المخصص لموضوع الصناعة وان كان من امراضه الذاتية لا يبين فيها
 لكون نظرها مقصورا على بيان هليته المركبة بل يكون مسلما في نظرها لكونه ينشأ
 او ميبا في صناعة اعلى وحينئذ يتوجه الاشكال بان يباه هناك لا يكون من الهلية المركبة
 وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلما لوجوده فلتا موضوع الصناعة
 الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين
 اتقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك ثابتا الى الهلية
 المركبة للاعم مثلا يبين في الالهى ان بعض الموجود جسم فتبين وجود الجسم وفي
 الطبيعي ان بعض الجسم كرة فتبين وجود الكرة وعلى هذا القياس وورعنا منه
 لنظن من هذا الكلام لتكنة قادمة في بعض ما سبق (قال الفصل الثاني في العلم ٩)
 ذهب الامام الرازي الى ان تصور العلم بديهي لوجهين الاول انه معلوم بمتبع اكتسابه
 اما العلومية فهكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه انما يكون بغيره معلوما

ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه أو بغيره مجهولا والغير إنما يعلم بالعلم فلو علم
 العلم بالغير لزم الدور فحين طرئ الضرورة وهو المطلب الثاني أن العلم لكل أحد موجوده
 يديه أي حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبق لمطلق العلم لتركيبه منه
 ومن الخصوصية والسابق على البديهي يديه بل أولى بالزيادة فطلق العلم يديه
 وهو المطلب واجيب عن الوجهين بأن بينهما على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله
 أما الأول فلأن تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير
 لا يتوقف على تصور العلم لئلا يلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد
 بدون المطلق حتى لو لم يقل بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله
 أيضا وعبارة المواقف أن الذي نعارض أن نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم وقد تسامح
 حيث حاول العلم بتصور الحقيقة والاحسن ما في شرح المختصر أن الذي يراد حصوله
 بالغير تصور حقيقة العلم إلا أنه تسامح فيه أيضا حيث قال أن توقف تصور غير العلم إنما
 هو على حصول العلم به اعني علما جزئيا متعلقا بذلك الغير إذ لا معنى لتوقف الشيء على
 حوله وأما الثاني فلأن البديهي لكل أحد ليس هو تصور العلم بأنه موجود بل حصول
 العلم بذلك وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلا عن بدهيته كما أن كل أحد يعلم أن له
 نفسا ولا يعلم حقيقتها فان قيل لا معنى للعلم الاصول النفس إلى المعنى وحصوله فيها والعلم
 من المعاني النفسية فحصوله في النفس علم به وتصور له فإذا كان حصول العلم بوجوده
 يديه كان تصور العلم به يديه ويلزم منه أن يكون تصور مطلق العلم يديه وهو
 المطلوب وكذا إذا كان تصور الغير الذي يكتسبه به تصور العلم متوقفا على حصول
 مطلق العلم كان متوقفا على تصور وهو الدور فلنا قد سبق أن حصول المعاني النفسية
 في النفس قد يكون بأعيانها وهو المراد بالوجود والتأصل وذلك اتصافها لا تصور لها
 وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الغير المتأصل بمنزلة الظل للنجو وذلك تصور
 لها لا تصاف بها الأبرى أن الكافر يتصف بالكفر بحصول الإنكار في نفسه وإن لم يتصوره
 ويتصور الأيمان بحصول مفهومه في نفسه من غير اتصافه بحصول عين العلم بالشيء
 في النفس لا يكون تصورا لذلك العلم كما أن حصول مفهوم العلم بالشيء في النفس لا يكون
 اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه نعم يكون ذلك اتصافا بالعلم بمفهوم العلم بناء على أن المفهوم
 حاصل بعينه فان قيل في تقرير الامام ما يدفع الجواب المذكور لأنه قرر الأول بأن
 اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم إمكان العلم بأنه عالم بذلك
 الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول
 العلم بمطلق العلم وهو محال واكتساب العلم يكون لازوما لتصور الغير الملزوم لامكان
 المحال فيكون محالا والثاني بأن علم كل أحد بأنه عالم بوجوده يديه وعلمه بوجوده
 علم خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص يديه كان العلم بمطلق العلم يديه ولما كان مضمة

ان يقال العلم بأنه عالم تصديق وبداهته لا تستدعي بدهته تصوراته لانه مفسر بما لا يتوقف بعد تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق يدهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب ونظر اصلا لا في الحكم ولا في طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا له او شطرا وذلك لحصوله لمن لا يفتي منه النظر والاكتساب كالبه والصبيان فلنا العلم بأنه عالم بالشيء تصديق وهو اما يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالآخر يستلزم امكان العلم بأنه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم بغيره صل او في الجملة فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب (قال ثم كثرت رغبات العلم مدخوله ٧) كقولهم معرفة العلوم على ماهو به ادراك المعلوم على ماهو به اثبات المعلوم على ماهو به اعتقاد الشيء على ماهو به ما يعلم به الشيء ما يوجب كون مرغام به علما لا غير ذلك ووجوه الخلل فانه ان ذلك عند الامام حجة الاسلام لغة معنى العلم وعسر فهمه قال في السمعين وما يفسر بوجهه على الوجه الحق عبارة بحجة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدرجات الحسية فكيف في الادراكات وانما بين معناه بتقسيم ومثل اما انقسم فهو ان يبره عما يتيسر به وهي الاعتقادات ولا فقه في غيره من الشك والطعن الجزم ومن انهل باطاعة فلم يبق الا اعتقاد المقلد وتغير عنه بان الاعتقاد قد يقع مع تغير مطلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بوجهه بخلاف العلم فانه يثبت بتغير المعلوم ولا يبق عند اعتقاد انتهاء التعلق لانه كشف وانحلال في المقدس والاعتقاد عقد على القلب واهذا يزول بتسكين المشكك بخلاف العلم واما التمثل فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة البصر اى مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور العقول ان حجة بقها وماهيتها على ماهي عايبها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور العقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فطبيع المذكور قضيه اعم من معان الاشياء وهذا المال يشبه حقيقة العلم ككلامه فطبيعها بعد عسر تصديده لحد الحقيق لا ما يقيد اعتباره وتفهم حقيقته وان ذلك ليس بعيدا لانه لا يربط بالمال جزئيا من جزئياته كاعتقاداتنا ان الواحد نصف الاثنين من حيث العدد وقلنا ان العلم الرزوي رغبات العلم لا تخلو عن خلل لان ماهيته قد بدت في التامور لبحث لا يمكن تعريفه حتى على من له الى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قد يذهبون ان ما وقع فيه من اختلاف انما هو لسهولة وضوحه لاختلافه (قال ولا نزاع في شذوذه لانه ٩) نظرا الى خلافه لا اصطلاحا على معار منها ادراك العقل فيفسر بمحصل صورة الشيء في العقل ويحيى في بحث الكيفيات بحقيقته ودفع ما اورد عليه وبعضهم نظر الى ان العلم صفة العالم والموصول صفة

٧ قيل لغناه والمحققون

لوضوحه من

٩ فقد يقال لاطلاق

ادراك العقل فيفسر

بمحصل الصورة في

العقل او وصول النفس

الى المعنى ولا حد

اقسام التصديق

فيفسر بالحكم الجازم

للمسابق الموجب

ولما يشتمل التصور

والتصديق اليقيني

فيفسر بصفة يتجلى

بها المذكورين قامت

به اذ لا يتجلى في غير

اليقيني او بصفة توجب

تمييزا بين المعاني

لا يشتمل النقص

والعادات انما تحتمل

النقص بمعنى انه لو

فرض وقوعه لم يلزم

منه محال لذاته لا بمعنى

تصور العالم بانه حقيقة

كافي للظن او حكما

كما في اعتقاد المقلد

من

الصورة فعدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا بما ذكره الامام وفيه ان اول مراتب وصول النفس الى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على ذم ذلك المعنى فتصور فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكنه يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر وانت خبير بان حصول الصورة في العقل ايضا صفة العالم ومنها احد اقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والتثبت فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد وسيجي بيان ذلك ومنها ما يشتمل تصور المطابق والتصديق اليشئ على ما هو الموافق للمعرف والفة ولهم فيه عبارتان (١) صفة تعجز بها المذكور لمن قامت به اى صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان اوضره وعدل عن الشئ الى المذكور ليعم الموجود والممدوم وقديتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تغادبا عن الدور وبالجملة فقد خرج الظن والجهل الا ان يعجز فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه مقدمة على القلب والجهل انتمراح واختلال للمقدمة (٢) صفة توجب تميزا في المعاني لا يحتمل التميز اى صفة تستعقب خلق الله تعالى لمن قامت به تميزا في الامور العقلية كلية كانت او جزئية فخرج مثل القدرة والارادة وهو ظاهر وادراك الجواس لان تميزه في اليعيان ومن جملة خلا بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادراكات لان احتمال النقص في الظن والشك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب انظر وكذا اعتقاد المقلد لانا يزول بتشكيك المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس به برو وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس من القوس صورة حيوان نادق واما المطابق فداخل لانه لا نقبض له بناء على ان في اخذ النقبض شائبة الحكم والتركيب واليخفى ما فيه ومنهم من قيد المعاني بالكلية مبالا الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ما ذكر في المواقف ان هذه الزيادة مع الغنى عنها محل نظر بطرد التعريف اى جبراته في جميع افراد المعرفة على ما ذكر ابن الحاجب ان اسم الفاعل يورد على طرد تعريف الاسم والفعل المضارع على عكسه قالوا وهذا مصطلح الفاعل ثم الظاهر من قوائمه تميزا لا يحتمل النقبض ان يراد نقبض التميز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب التميز ايجابا لا يحتمل النقبض وليس بشئ والحق اعتبار ذلك في متعلق التميز على ما قالوا ان اعتقاد النبي كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة توجب للنفس تميزا بالمعنى عند ما يجب ان لا يحتمل النقبض في متعلقه وبطل على ذلك تقرير اعتقادهم بالعلوم الصادقة مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقبض بان لا يكون حجرا بل قد انقلب ذهبيا بان خلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو رأى الخائفين او بان يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذي به صارت حجرا ويحاق فيه الوصف الذي به يصير

ذهابا على ما هو رأى بعض المتكلمين من قبح نفي الجوهر في جميع الاجسام والجواب
 ان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجوز السلام اليه لاحقيقة ولا حكا اما
 في التصور فله عدم النقيض او لانه لا معنى لاحتمال النقيض بدون سبابة الحكم واما
 في التصديق فلا امتداد جزئه بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال واصلا والماديات
 كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه
 لو فرض وقوعه لم يلزمه منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها
 اول وقوعها وذلك كما يحكم بيباض الجسم المشاهد قطعا مع انه في نفسه يمكن
 ان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجوز الحاك اليه حقيقة وحالا
 كما في الفطن لعدم الجزم بمتعلقه او حكا وما لا يكفي اعتقاد المقلد لعدم امتداد الجزم به
 الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض
 جزوا بهذا يظهر الجواب عن بعض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه
 لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلي كما
 في الماديات (قال المصنف الثاني ٩) اقول قد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق
 واستنبهه بعضه لما يتهمس من الزوم اذ لا تصديق بدون التصور بل ذكروا انه
 لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق بالتحقيق وانما الكلام في التصور بحسب
 الامم فقد لوا الى التقسيم الى تصور الساذج اي المشروط بعدم الحكم والى
 التصديق واجاب آخرون بان الزوم بحسب الوجود لا يفي لتقابل بحسب الصدق
 كما بين لزوم والرد والحصر في التصور للتبديع بعدم الحكم وفي التصديق ليس يتم
 لخروج تصور الطرفين وبالجملة فكل كلام اقوم صريح في ان التصور المعتبر في التصديق
 هو التصور المقابل له وهو التصور لا مشروط بالحكم اعني الذي لم يعتبر فيه الحكم
 لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الامام والكاتب بان هذا هو المراد بالتصور
 الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم لما ان يعتبر فيه الحكم وهو
 التصديق اولاهو التصور ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به
 من التصورات على ما هو صريح كلام الامام لا الادراك المقيّد بالحكم على ما سبق
 الى الفهم من عبارته حيث يقول انه الادراك المقارن للحكم او الادراك الذي يلحقه
 الحكم كيف وانه يذكر ذلك في معرض الاستدلال على كون التصور جزءا منه ثم انه
 كثير ما يصرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم نارة من قبيل الافعال ونارة
 ماهية مسمّاة بالكلام النفسى ليست من جنس الاعتقاد ولا الارادة والجمهور على انه
 نفس الحكم وانه نوع من العلم يتميز عن التصور بحقيقته لا يتعلق الا بالنسبة بخلاف
 التصور حيث يطلق بها وبغيرها الا ترى انك اذا حككت في حدوث العالم فقد
 تصورت العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان

٩ العلم ان كان حكما
 اي اذعاننا وبقولنا للنسبة
 فتصديق والاقتصور
 واختلافها بالحقيقة
 لا بمجرد الاضافة
 من

فقد علمت السببة نوعاً آخر من العلم وهو المنهجي بالحكم والصدق وحقيقته اذ كان
النس وقبولها الوقوع التامة اولاً وقوعها ويمبر عنه بالفارسية بكر وبدن على
ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال في "شفا" اخصر في قولك البياض عرض هو
ان يحدث في الذهن صورة - لا الالف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والصدق
هو ان يحصل في الذهن سببة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها
والكذب بخلاف ذلك وفي هذا الكلام اشارة الى ان مدلول الخبر والتضية هو
الصدق وانما الكذب احتمال عقلي وليس فيه انحصار التصديق في المطابق كما توهم
اذ لا يلزم من حصول "شيء" كاطابقة مثلاً في النفس تحققه في الواقع (قولوا ضرورة
قاضية ٧) يعني ان كلامنا في التصور والصدق ينقسم الى الظري والضروري لانا
نخرج في انفسنا احتياج بعض الصورات واستدشات الى النظر كتمسكنا بالملك
والبل والصدق بعدد اتساق واتساق انفسها عند كصور الوجود والعدم
والصدق امتناع اجتماع التقيضين والمراد الاحتياج والامتناع اذ حتى يكون
الحكم المعنى في نفسه غير المتلزم ضرورياً وان كان ما جاء بالكتاب على ما شره
الجمهور من ان تصديق الضرورة لا يتوقف بعد تصور الطرفين بل يصح
وسبب وسبب الارتفاع وهو ان البعض منه يرى الواحدان والمعض بعلى
بالضرورة وبما يوهم ان الثاني ليس بالوحدان لكن المراد ما ذكرناه فسر الفاسان
ابوبكر العلم اضره يرى بما يلزم من الخلق لروما لا يجد الى الانفكاك عند سدا
وتفيد بالخلق لان الضروري والظري من اقسام العلم المتبادر والمدرك عليه
باب التمسك عند تلك من العلم الضروري بان زوال بعد الحصول على العلم
استعداد العلم كاتزم والاف او بان لا يحصل اصلاً لا تنشأ من عدم سر حصول
التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس والاحساس والاف في جميع هذه
سوف علم بعض الضروريات واجيب بان المراد انه يستند على هذه الحالة والاستكشاف
فيما ذكرتم من الصور ليس بتدنية المخلوق وهذا ما دل في انوار الخلق له في هذه الصورة
بالقدرة يعني بفهمه من قدر ما يجد فلان سبب ال كذا اولاً لا يجد انه يقتدر عليه ولا يقدر
والحاصل ان اطلاق اضره يرى على العلم ما حدث من الضرورة بمعنى هذه التمسك
على النسل والتك كحركة النفس ولذا قد يفسر بما لا يكون محصله مقسوماً
لما رقى الا ان قيد الحصول مراد ههنا بقوله جعل الله من انفسهم العلم
المتبادر ومصرح في عبارة لقائهم ليجرح العلم بمثل هذا الاستعداد بالمشكل مما
لا قدرة له على محصله ولا على الانفكاك عنه فدل على هذه القاضية من العلم
الحاصل انه في قدرة حيث على محصله وعلى انه كذا عند اجيبه
بان المتعبر في الصور هو ان التمسك بالظري اعلم من القدرة بعد الحصول

٧ بانقسام كل منهما
الى الظري والمفتر
الى النظر والضروري
المستغنى عنه وقد
يفسر الضروري
بما يلزم من الخلق
لزوماً لا يجد الى
الانفكاك عنه سبباً
اي لا يقدر على
الانفكاك عنه اصلاً
فلا يرد زوال
الضروري بطريقتين
ضده او عدم حصوله
لنقد شره ولا لزوم
الظري بعد الحصول
من غير اقدار على
الانفكاك حيث
لوجود الاقدار قبل
ذلك من

اذ قبله بقدر على التحصيل بان يكتب وعلى الافلاك بان لا يكتب فان قيل سألنا
 ان مراد القاصي في الاقتدار على الاشتك الا ان السؤال باق بعد لان الاشتك
 سواء كان مقدورا او غير مقدور باقي الزوم قلنا اراد بالزوم الثبوت وامتناع
 الاشتك بالثبوت على ان يكون آخر الكلام تفسير الاول وفسر النظرى بما يتضمنه
 النظر الصحيح بمعنى انه لا يتك منه بطريق جرى العادة عند حصول شرائط
 ولم يقل ما يوجبه لما يعنى من ان حصول النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب
 ولم يقل ما يحصل عقيب النظر الصحيح لان من الضروري ان ما هو كذلك كالمعنى
 يحدث حينئذ من الالة او الالم ولو قلنا ما يفيد النظر الصحيح واراد الاستعاب المادى
 لكان انهم والكسبي يسايل الضروري ويرادف النظرى فيحصل طريق
 الاكتساب هو النظر وغيره واما فيمن يجوز الكسب بمثل التصفية والالهام ولا يحصل
 مستل على النظر فالكسبي اعم من النظرى ولا تلازم بينهما عادة على مافي المواقف
 الا ان يحصل مثل التصفية والالهام من خوارق المعاد وقد يقال الكسبي لما يحصل
 بمباشرة الاسباب اختصارا كصرف العقل واللبس والضرورى لما يقابله ويخص
 الكسبي النظرى باسم الاستدلالى (قل واختار الامام ٢) اقول اختار الامام الرازى
 ان كل ما يحصل من التصورات فهو ضرورى لان الاكتساب متمم من جهة المكتسب
 اعنى الله الكتاب احدى طريق اكتسابه اما الاول فلان المظان ان يكون معلوما
 فلا يمكن طيه واكتسابه لامتناع تحصيل الماثل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه
 اليه ثم اعترض بوجهين احدهما انه لا يجوز ان يكون معلوما من وجه فيوجه اليه
 مجهولا من وجه فيضربا وتا بينهما التخص باكتساب التصديق مع جريان الدليل
 فيه فاجيب من الاول بان ما يطلب من وجهه المعلوم وهو محال لامتناع تحصيله
 او من وجهه المجهول وهو محال لامتناع التوجه اليه وعن الثاني بان ما يتعلق به
 التصديق كالفرضية او السببية معلوم بحسب التصور فلا يمنع التوجه اليه ومجهول
 بحسب التصديق فلا يمنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا
 بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان يتعلق
 التصديق بخبر ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور
 واجيب باننا نختار انه معلوم من وجه ولا تمنع امتناع التوجه حينئذ الى وجهه المجهول
 وانما يمنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوده واعتباره بحيث يفرجه عن كونه
 مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علم ان لنا شيئا به الحياة والادراك فطلبه بمقتضى
 او بعوارضه الميزة عن جبع ما عاده على ما هو المتبادر من الحد او الرسم فالمجهول
 الما لا يتحدد في الحقيقة ولا في العارض وما ذكر في المواقف من ان المجهول
 هو الذات والمعلوم بعض الاعتباران فيتميم لما هو الاهم اعنى امكان اكتساب

معلوم ما يحصل
 يطلب او مجهول
 مطلقا فلا يمكن التوجه
 اليه او معلوم من وجه
 دون وجه فلا يمكن
 طلب شيء من وجهه
 بخلاف التصديق
 فانه يطلب بمحصل
 تصوره وورد بان العلم
 ببعض جهات المجهول
 كاف في التوجه اليه
 وامان جهة الكسب
 فلانه اما جميع الاجزاء
 وهو نفسه او بعضها
 وفيه تفرق بعضها خارج
 او خارج وهو يتوقف
 على العلم بالاختصاص
 المتوقف على تصوره
 وتصوره ما عده
 تفصيلا وورد بان مجموع
 تصورات الاجزاء
 والكسب تصوره
 مجموعها او الكسب
 في استحضارها مجموع
 مرتبة فقهى من حيث
 تعلق التصورات بها
 حد ومن حيث تعلق
 تصور واحد بها
 محدود ولشدة اتصال
 الاعتبار بقديتهم
 اتحادهما وانما الحد
 مجموع الاجزاء والماهية

علة وتعتبر بالهيئة الاجتماعية فانها علة لحصول المركب وليست علة لحصول شيء من اجزائه وامان الثالث فاما لانسم ان التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور اللزوم الى تصور لازمه الذهني وان لم يتقدم العلم باللزوم ولو لم يكن في ذلك تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه لاجلا كما في اختصاص الجسم بهذا الجبر وان كان مبنيا على امتناع كونه في جبرين واشتغال جبرين بمصيرين والى هذا التسليم نظر من قال الوصف الصالح للتعريف الشيء يجب ان يكون لازما بين الثبوت لافتراده بين الاستغناء عن جميع ما عداه وبني ان يعلم انه وان كان لازما بحسب الصدق لكن لا بد ان يكون ملزوما بحسب التصور واجاب بعض المحققين عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها بل جزم بانه باطل نمسكان الاشياء التي كل واحد منها متقدم على الشيء يمنع ان يكون نفس التأخر ثم ظلو يجوز ان يصير عند الاجتماع ماهية هي التأخر فتمحصل معرفتها بها كان العلم بالجنس والفصل والتكوين التعبدى متقدم على العلم بالانسان المتبدل وهو اجزؤه وبها يحصل العلم به وورد النع تارة بدعوى الضرورة وتارة بالاستدلال بان جميع اجزاء الشيء ان لم تكن نفسه فاما ان تكون خارجة عنه وهو ما هو البطلان ولو فيه فتركيب الشيء منها ومن غيرها فلا تكون هي جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشيء غير جميع الاجزاء فتمام حقيقته اما ذلك الغير وحده فلا يكون انفر وش اجزاء اوع الاجزاء فلا يكون جميعا ولما التمسك مقتضى لان تقدم كل جزء على الشيء فيسبب تقدم الكل عليه لمتنع كونه نفس المتأخر ولو كان هذا لازما لكان الكل قدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذي يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشيء جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التأليف والاجتماع وبالكبر تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكسبي ان مجرد جميع اجزاء الشيء ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هي لكن لا ينفي ان هذا الجمع الى ما ذكره البعض من ان المبدأ التام تعريف بجميع الاجزاء المادية اذ بمصولها في الذهن يحصل صورة مطابقة لافعال الاعيان وقد رده هذا الحق بانه كما يعتبر في المبدأ التام الاجزاء المادية اعني الجنس والفصل يعتبر الجزء الصوري اعني الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حدا كما انه امر على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس المركب لانها عال وهو مدلول لها ومن العلوم البديهة ان يحصل الاثنين بتفصيل واحد ونحوه بل واحد اخر وضم احدهما في الآخر لا يكون محصلا للاثنين نفسه بل يكون محصلا له بمجموع اجزائه المادية والصورية (قال المحدث الثالث ٤) اقول له كانت العلوم المادية هي الى الضرورات جات جهلوا ابوابه والرد على منكر بها من مبادئ الكلام ليعلم انهم محمل

العلوم الضرورية
تقتصر في ست
بديهيات يحكم العقل
بها بمجرد تصور
الطرفين ونسبي
الاوليات ومشاهدات
يحكم بها بواسطة
حس ظاهر ونسبي
الحسيات او باطن
ونسبي الوجدانيات
وقطريات يحكم بها
بواسطة لاتعرب عن
الذهن ونسبي فضائيا
قباساتها معها
ومجربيات يحكم بها
بواسطة تكرار
المشاهدة ومتواترات
يحكم بها بمجرد خبر
جاذبة بتعقباتها
على الكذب وحديثات
يحكم بها بواسطة
حديث النفس وسترقة
من

منتهى مقدمات القياس و يدعى كونه ضروريا هل هو منها ولم يستغلوا بضبط
التصورات الضرورية وكانها ترجع الى البديهيات والمشاهدات وحصرها
التصورات الضرورية في مست البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات
والتواترات والحدسيات لان القضايا اما ان تكون تصور اطرافها بمدى ثبات
الادراك من الائنات وسلامة الآلات كافي في حكم العقل اولا فان كان كافي فهي
البديهيات وان لم تكن كافي فلا محالة يحتاج الى امر ينضم الى العقل ويعينه على الحكم
او الى القضية او اليهما جميعا فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس والثاني
لا يخفى ان يكون ذلك الامرا لازما وهي الفطريات او غير لازم وحيث ان كان حصوله
بسهولة فهي الحدسيات والافقيست من الضرورات بل من النظريات والثبات
ان كان حصوله بالانخبار فالتواترات والافطريات اما البديهيات وتسمى اوليات
ذهني قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين
والبسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور
الطرفين كافي قولنا الاشياء المتساوية لشيء واحد متساوية او نقصان الفريزة كافي
الصبيان والله اول تدينس الفطرة بالحقايد المغشاة كافي بعض الجهال اولان الله
لا يضل على ما هو المذهب واما المشاهدات فهي قضاي يحكم بها العقل بواسطة
الحواس الطاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة
واس وجذائات كالحكم بان اساد وعا ودينبا ومنها ما يجده بنفوسنا لا بالآلات
البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها وجميع احكام المس جزئية لانه لا يفيد الا ان هذه
الامر حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي حصل بمعرفة الاحساس بمجربيات
ذلك الحكم والوقوف على علته واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة
لا يربط به عن تصور الطرفين وهو المعنى بالمر لازم منضم الى القضية ولهذا تسمى
قضاي دياساتهما بها كالحكم بان الاربعة زوج لا تقسامها بتساوين واما المجربات
فهي قضاي يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الحق المتبع لليقين اليها
وهو ان الزنوج المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته فكلما
علم وجود السبب علم وجود السبب فقطه وذلك كالحكم بان السموياس سهل للصفره
واما التواترات فهي قضاي يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة الخبرين بالمر يمكن
مستند الى المشاهدة كثره ينع نواظرهم على الاكثب فيضم الى العقل سماع الاخبار
والى القضية قياس خفي هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما خبر به هذا الجمع واما
الحدسيات فهي قضاي يحكم بها العقل بمجرد قوى من النفس يزول معه الشك
ويحصل اليقين بمشاهدة القران كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى
من اختلاف تشكيلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضي دائما

جانبه الذي يلي الشمس ويقتل ضوءه الى مقابلة الشمس فيحس العقل بأنه لو لم يكن
نوره من الشمس لما كان كذلك فهي كالجبريات في نكرر المشاهدة ومقارنة القياس الحسني
الا ان السبب في الجبريات معلوم النسبة غير معلوم للماهية وفي الحدسيات معلوم
بالوجهين الا ان الوقوف عليه يكون بالحس دون الفكر والا لكان من العلوم
الكسبية واستعرف معنى الحدس في بحث النفس (قال وقد تحصر في البديهيات
والمشاهدات ؟) ذكر في المحصل ان الضروريات هي الوجدانيات وانها قليلة النعم
في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وتبع صاحب المواقف الا انه
ذكر في موضع آخر ان الضروريات هي الست المذكورة والوجهيات في المحسوسات
كالحكم بان كل جسم في جهة واعتذر لافي المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات
تشمل الضروريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لا يفتر
الا الى تصورهما والحدسيات تشمل الجبريات والمتواترات نظرا الى استناد حكم
العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون الجبريات
والتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام
في الخصة لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس حقي وكذا القضايا التي قياساتها معها
وتازع بعضهم في كون الجبريات والحدسيات من قبيل اليقينية فضلا عن كونها
ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ثم المحققون من القائلين
بان هذه الاربعة ليست من الضروريات على انها ليست من الطريقات ايضا بل واسطة
لعدم افتقارها الى الاكتساب الفكري وبهذا يشير كلام الامام حجة الاسلام
حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يصحج الى الشعور بتوسط
واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضرورية بمعنى الحاصل
من غير واسطة كما في قولنا الموجود ايسر معدوم فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين
احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يصحهم على الكذب جامع الثانية
انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتر الى رتب المتقدمين ولا الى
الشعور بتوسطهما وبافضائهما اليه وبهذا يظهر ان النزاع لفظي مبنى على تفسير
الضروري انه الذي لا يفتر الى واسطة اصلا او الذي نفيدها فستأ مضطر في اليه
فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب ان يكون ضرورية بالزاع
كالم بان التاخرارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر السمعوع تواتر كوجود مكة مثلا
وهو مقول أنه بتكرر السماع حتى اذا كان السمعوع التواتر خبرا عن سمة خبي الى
صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفاقا مثلا اذا تواتر الاشارة بان ابي
صلى الله تعالى عليه وسلم قال الية على المدعي واليبي على من ادكر قائم بان هذا صوت
الخبر بضروري مأخوذ من الحس والعلم بان الخبر المقول كلام النبي صلى الله عليه

٢ لنحوها الكل اولان
ضرورية ماسواها
بل يقينية الجبريات
والحدسيات لا تفتر
نظرا الى ان المحققين
منهم لم يعملوه من
التفريعات بل بواسطة
والزاع لفظي فان
قيل كيف تنازع في
التواتر وهو نوع
من الحس قلنا الكلام
في مضمون الاخبار
المجموعة كوجود
مكة مثلا فقول الرواة
انه عليه الصلوة
والسلام قال البيهقي على
المدعي سموع والعلم
بان هذا حديث النبي
صلى الله تعالى عليه
وسلم حاصل بالتواتر
ضرورية او غير
ضرورية وبان البيهقي
انما تكون على المدعي
حاصل بخبر الصادق
استدلالا من

وسلم هو المستفاد من القضية التي من قبل المتواترات المتنازع في انه ضروري او غير ضروري والعلم بان اليقينة يجب على الله في كسبي مستفاد من ترتيب المقدمتين اعني ان هذا خبر النبي عليه السلام وكل ما هو خبر النبي عليه السلام فخصومه حتى لما ثبت من صدقه بدلالة الميزان وما يقال ان هذا الحد يث متواتر فخصاه ان الخبر يكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواتر سواء كان هو في نفسه خبرا او انشاء (قال واما المذكورون ٣) فثبت اتفاق اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادى اول لما يقوم حجة على الغير وانكر ذلك جماعة منهم من قدح في الحسيات وحصر المبادى الاول في البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه وقد اطنب الامام فيها بكتير الاثبات ونسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينات الى اكار الفلاسفة ورد بان اكثر علومهم اليقينية مبنية عليها والمبادى اول الضرورية مستندة اليها على ما صرحوا بان مبادى المجربات والمتواترات والمحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانها ليست يقينية واعتذر بان المراد ان جزء العقل بالاحكام لا مأخوذة من الحس قد توقف على شرايط بما لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت فلذلك جعلوا لبيان مواضع الغلط في المحسوسات وان اي احكامها تكون يقينية وايها تكون غير يقينية صناعة المناظر كما جعلوا لبيان ذلك في العقولات صناعة سو فسطيحا وما ذكر في تلخيص المحصل من انه لاحكم للحس لانه ليس من شأنه التأليف الحكيم بل الادراك فقط وانما الحكم للعقل ليس رد الكلام الامام بالناقصة في ان الحاكم هو الحس او العقل بواسطة بل لما رتب عليه من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لا بوصف يكونه يقينيا او غير يقيني وانما بوصفه به من حيث مقارنته لحكم العقل وحينئذ يصير المعنى ان احكام العقل في المحسوسات ليست يقينية لما قد يقع فيها من الغلط وهذا لا يخص بالمحسوسات لان العقولات الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط ولا تصح نسبتها الى الحكماء لتصر بهم بخلاف ذلك نعم لما ذكر الامام انه ثبت بما ذكر من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطاً فلا بد من حاكم اخر فوقع بغير صوابه من خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول رده بان الحس ليس بما حكم اصلا بل الحاكم في الكل هو العقل واما اشتغاله ببيان اسباب الغلط فيما اورده الامام من الصور فقد اعترف بأنه يقينه لمن شق او يعترف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان التفصي عن مضائق مواضع الغلط ثم اما انه تصويب الصواب ومخطئة الخطاء الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل في الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شيء من التسكوك ولا تأمل في الاسباب وحصرها واتقانها ونحو ذلك وحاصل التسكوك انه لا وثوق على حكم الحس اما في الكليات

٣ فهم من قدح في
الحسيات بان الحس
قد يغلط كثيرا
والجواب انه لا ينافي
الجزم المطابق فيما
لا غلط فيه من

بالنسبة الى من لا يعترف باليديهيئات فان شئنا امر شئنا عنه وان شئنا بجهنا . عسى ان
يعترف او يحصل له استعداد النظر واستحقاق المباحثة فمن الشبه ان هذا التصديق
يتوقف على تصور الوجود والعدم وغيرهما وهذا يقتضى الثبوت ولو في الذهن
وثبوت العدم المطلق منقضى ثم لا بد من امكان سلب العدم المطلق ليحقق الوجود
في الجمله فيكون هذا السلب فيما من العدم المطلق لكونه عدما مضافا وقسياله لكونه
رفعا وسلبا والجواب انه لا استحالة في كون المعنى ثابتا من حيث الذات والمفهوم
و ثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في كونه فيما من العدم من حيث كونه عدما
وصاعا ونسبته من حيث المفهوم وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث العدم ومنها ان
الوجود ان احدى هذه الوجودات المفصلة نحو لا معنى ان الجسم اما كائن اوليس بكل شيء فاما
ان يكون وجودا الى نفس ماهية فيلزم كون الجزء الاصل في الواقع انه مفيد قطعاً
وكونه ابرار الى ما قضا لان اطلاق السلب يافق دوام الوجود واما ان يكون
غيره فيلزم في الوجود قيام الوجود بما ليس بوجوده ان اخذ الموضوع خاليا
من الوجود وتسلل الوجودات ان اخذ موجودا وسيجيء بيانه و جوابه في بحث
الوجود و ايضا يلزم كون الشيء غيره وفيه اتحاد الاثنين ويلزم في السلب تعقل
الشيء المستلزم لوجوده وخلو الوجود من الوجود المستلزم لقيام الوجود بالعدم عند
عدمه والوجود ان لا امتناع في كون الشئين متضادين باعتبار مقدمين باعتبار
شيء ما بقدر من ان يبين المراد من المحمول تعارفا بحسب المفهوم واتحادا بحسب
الوجود والمعنى ان ما يقال له الجسم هو بعينه يقال له الوجود وكذا لا امتناع في كون
الشيء المطابق ثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في قيام الوجود بما لم يكن موجودا على
ما سيجيء ان شاء الله تعالى هذا كله اذا اخذ الوجود محمولا واما اذا اخذ رابطة بان
تأمل الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون اسود فيلزم في الجزء الاصل في اتحاد
الاثنين فقد سبق صوابه وايضا لما كان المحمول هنا وصفا فكل للوجود موضوع موصوفة
وهي وحده لان تقيدها بالا موصوفة وهي عدمية وتصف بها الجسم
صحة في تسلسل الوصفيات ولا يدفع نكوبهما من الاعتبار العقلية لان الموصوفة
نسبة فيقوم بالمتعين لا بالعقل ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلا فاذا
اطل الوجود تعين ان يكون العاقد دائما هو الجزء السلبى وانتم لا تقولون بذلك
بل نحو زون صدق الوجود في الجمله والجواب ما سيجيء من ان صورة السلب كاللا
موصوفة لا يلزم ان تكون عدمية ولو سلم فقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجودا
وان الاتهام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لما في الخارج وحصول
النسب والاضافات في العقل فقط لا باق اذ سألها الى الامور الخارجية لان معناه
ان تلك الاور هي حيث اذا عطلها عاقل حصلت في عقله تلك السبب والاضافات ومنها

١ جميعا وامثلهم الادرية القائلون بانى شاك وشاك فى انى شاك وهم جرا وتسكوا بشبه الفرقين ليورث منه
والحق يذهبهم ولو بالنار ليسزفوا غلبى

﴿ ٣٠ ﴾

ملتهم اويصر قوا
خضعتي شلتهم من
٣ وفيه مباحث البعث
الاول اذا حاولنا
تحصيل المطلوب فانفس
تصر كمنه في محولاتها
طلبا لباديه وتبعناهم
ترجع ههنا ريبا وتاديا
الى المطلوب فههنا
حركات وملاحظات
وترتيب وازالوا انفع
وتوجه الى المطلوب
وغاية للبركة وحقيقة
النظر بمجموع الحركتين
لكن قد يكتفى ببعض
الاجراء او الوازم
فتفسر بالحركة الاولى
او الثانية او ترتيب
المعلومات للتأدي الى
مجهول او ملاحظة
المعقول لتحصيل
المجهول او تجريد
الذهن عن التفات
او تصديق العقل نحو
المعقولات او الفكر
الذى يطلب به علم
او ظن ويراد بالذكر
حركة النفس في الماني
فيخرج ما يكون لطلب
علم او ظن كما كثر حديث النفس
ويدخل ما يكون اطاب تصورا وتصديق جاهلا وادرا من غير ملاحظة لما بقا وعدها

(في الصور)

في الصور المنزونة عندها منتقلا من صورة الى صورة الى ان يظفر بمباديه من الذاتيات والرضيات والحدود الواسطي فيستحضرها متعينة متميزة ثم يهرك فيها لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يتنازع اعاده او الى التصديق به بيقين او غير يقين فهنا حركتان يحصل باوليهما المادة وبالثانية الصورة والمبادي من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الحركة الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتيب الترتيب المخصوص مادة الثانية وحقيقة النظر بمجموع الحركتين وهما من جنس الحركة في الكيف بتوارد الصور والكيفيات على النفس ولا محالة يكون هنالك توجه نحو المطلوب وازالة لما عتبه من الغفلة والصور المضادة والنساقية وملاحظة للعقولات ليؤخذ البعض ويحذف البعض وترتيب المأخوذ وغاية بقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر في تفسير النظر على بعض اجزائه اولوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه او اصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادي المطلوب او حركته عن المبادي الى المطالب او ترتيب المعلومات للتأدي الى المجهول ويراد بالعلم المحصور عند العقل ليم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشقة كالناطق والضاحك وفيه شأية التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة او يخص التفسير بالنظر المشتمل على التأليف والترتيب لندرة التعريف بالفرد فلا يضر خروجه وهذا ما قال ابن سينا ان التعريف بالفرد "ز" خداج والامام ذكر مكان المعلومات التصديقات بناء على ما ذهب اليه من امتناع اكتساب التصورات وكثيرا ما يجهل صباه عن نفس العلوم المرتبة ومن قال ترتيب امور معلومة او مظنونة للتأدي الى مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ماهو معنى اليقين وبالظن ما بقا بل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات وحينئذ لا يرد ما ذكر في المواقف من ان هذا ليس تفسيرا للنظر الصحيح والازم ان يقيد الظن بالمطابقة ليعرج القاسم من جهة المادة المظنونة الكاذبة وان يقال بدل للتأدي بحيث يؤدي ليعرج القاسم من جهة الصورة بل لمطابق النظر ومقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة بل مجهولة جهلا مركبا ولا بد اوله التفسير فلا يكون جامعا وقد يفسر بملاحظة العقول لتحصيل المجهول ويراد بالعقول الحاصل عند العقل واحدا كان او اكثر تصورا كان او تصديقا علما كان او ظاهرا جهلا مركبا فلا يقتصر الى شيء من التكلمات السابقة وفي كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه شيء بنظر البصر فكما ان من يريد ادراك شيء ببصره يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حقيقته من جانب الى جانب الى ان يقع في مقابلة ذلك الشيء فيبصره كذلك من يريد ادراك شيء ببصره يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حقيقته عقلة من شيء

الى شئ الى ان يحصل له العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب فمن ههنا يحال الطر
نجر به الذهن عن التفلات بمعنى اخلاصة عن الصوارف والشواغل المانعة عن انشراق
النور الالهى الموجب لتبصير المطلوب او تحديق العقل نحو العقولات طالما يمد
لتبصير المطلوب عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالعناية في غاية
الظهور حتى ان شيئا من تفاسيره لا يخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر
الذى يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني واحترز بقيد المعاني
عن الخل على ما قال في شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بقوة
التي آلتها مقدم البطن الاوسط في الدماغ اى حركة كانت اذا كانت تلك الحركة
في العقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تحيلا فاوقع في المواقف ان المراد به
الحركات التحيلية ليس كما ينبغي والصواب ما ذكر في شرح الاصول انه انقال النفس
في المعاني انتقالا بالقصد وكانه احترز بالقصد عن المدس وعن سائر حركاتها لاعت
قصدوا بالجملة هو بمنزلة الجلس للنظر على ما قال امام الحرمين ان الفكرة قد يكون
اطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كما ذكر حديث الامام في نسخة اخرى
الامدى بان لفظ الفكر رائد لان باقى المدس قد وعذرته انه لم يحصل له ان العلم
بل كانه قال النظر الفكر وهو الذى يطلب به علم او ظن وان كان متحيلا من جهة
ان الفكر في الاصطلاح المشهور كالرادف للنظر لانه من حيث تفسيره بما يطلب به علم
او ظن لكنه بعيد من جهة ان العبارة لا تدل عليه اصلا ولم يبعد في التعريفات ان يقال
الانسان البشر الذى هو حيوان ناطق مثلا على ان مجرد قولنا الذى يطلب به علم او ظن
لا يصلح تفسيره للنظر والفكر لا يتكلف واما اعتراضه بان العلم قد لا يكون متحيلا
وهو جهل بمنع ان يكون مطلوبا بدفع بان المطلوب هو النفس من جهة
وهو لا يستلزم طلب الاخص اعني غير المطابق ليرمى بحسب الجهل وفي نسخة
القاضي ابي بكر علم او غلبة ظن واعتراضه بانه لا يتناول ما يطلب به اصل العلم
واجاب الامدى بان كلاما من طلب العلم وطلب النفس وطلب علمه خاصة لا نظر
ولا خلل في الاختصار على بعض الحواصص وورده في المواقف بان هذا انما يكون في الاصل
النسالة وظاهر ان شيئا من الثلاثة ليست كذلك ولهذا لم يميز الاختصار على دوا
يطلب به علم لخروج ما يطلب به ظن بل وجب في تعريف الشئ بالحواصص ان لا يخل
كل منها الا ببعض اقسامه ان يذكر الجميع بطريق التقسيم تخصيصا خاصة شاملة اكل
فرد هي كونه على احد الاوصاف وتقع كلمة اولها ان اصنام المحدثين لا الايمان
والترديد ايضا في التعريف فاجاب بان الظن هو المعبر عنه بعلمه الظن لان الرجوع ما ورد
في حقيقته اذ هي الاعتقاد الراسخ وهذا عذر غير واضح لان اعتبار رجوع الظن الى الله
في حقيقته لا يصلح معصا او باعصا على التعبير عنه برجوع الظن الى الله الا ان يرد

او اضافة الغلبة اليه للاحد خاص اي الرحمان المتعبرق الفان وابست من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كون الطن غالباً واجماً وقد يقال ان كلاماً من التثنية خاصة شاعراً اذ ليس المراد طلب السلم او الطن بل ان يكون العكس بهذه الهيئة وذلك بان يكون حركة في المقولات لتحصيل مرادى المطلوب فالعكس الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الطن او غلبته فلا يتبع الاقتصار (قوله البحث الثاني النظر) سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المنهية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة سمي الموصل منها الى التصور مرصفاً والى التصديق دليلاً وتكون الصلوة اي الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة المحصلة صورة له وقد يضاف الى النظر لهذه الملازمة او اطلاقاً للعكس والنظر على العلوم المرتبة كما في عبارة الامام وهذا معنى كلام الواقف ان لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشايع في عبارة البعض ان الصورة هي ذلك الترتيب الا ان المحققين على ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما او جعلها بهذه الهيئة والصورة هي الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها يقال لها انها واحدة واقفوا على انه ان صححت المادة والصورة فالنظر صحيح يؤدي الى المطلوب والافقاسد لا يؤدي اليه وصحة المادة في المعرفة ان يكون المذكور في معرض الجنس جنساً للهيبة وفي معرض الفصل فصلاً لها وفي معرض الخاصة خاصة لازمة وان يكون المذكور في الحد التام انفس والفصل القرين الى غير ذلك من شرائط وفي الدليل ان تكون المقدمات مناسبة للمطلوب صادقة قطعاً او ظاهراً او فرضاً بحسب المطالب على ما بين في الصناعات الخمس وصحة الصورة في المعرفة ان يقدم الاعمال فيقيد بالفصل او الخاصة بحيث تحصل صورة وحدانية موازية او ممتدة لصورة المطلوب وفي الدليل ان يكون على شرائط المتبعة في الانتاج على ما فصل في ابواب القياس والاستقراء والتنبه من المنطق فظهر ان في تقسيم الطر الى الصحيح والقاسد باعتبار المادة والصورة تجاوزاً فلا يبعد تسميته الى الجلي والخفي بهذا الاعتبار ايضا فان احراز كل من المعرفة والدليل قد تكون ضرورية تتفاوت في الجلاء والخفاء وقد تكون نظرية تنهى الى الضروري بوساطة اقل او اكثر وكذا الصورة القياسية للاشكال وعبارة الواقف انما هو اختصاص التجوز بانقسام الطر الى الجلي والخفي واختصاصه بالدليل دون المعرفة وابقاء انقسام النظر الى الصحيح والقاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب (قال والصحيح المقرون بسرائطه) قال الامام لا نزاع في ان النظر يفيد الطن وانما النزاع في افاضه اليقين فافكره السمية مطاقاً وجع من التفاسير في الالهييات والطبييات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخذ بهذا اقرب بان يكون محل النزاع

٦ ان صححت مادته
وصورةه فصحح والا
فقايد من

٤ يفيد العلم من

اذ لا يتصور تردد في ان الحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة وبالجملة لما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر للعقد للمطلقا اوفى الالهيات موجود في الجملة ولما قصد الامدى اثبات قاعدة تطبيق على الانظار الجزئية الصحيحة الصادرة هنا في اكتساب العلوم اختر الى اثبات الموجبة الكلية فقيده النظر بكونه في القطعيات اذ النظر في الظنى لا يفيد العلم وقافا وان لا يتعبه شيء من استنداد الادراك كالنوم والفقه والموت فانه لا يصلح بل لا ظن ايضا وجعل كلاما من الامور المذكورة ضد الدلائل على ما هو رأي المكلمين وان لم يوافق اصطلاح الفلاسفة وتركنا لتقيد بالقطعي استثناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر في الظنى لطلب العلم يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم ياسب المط ولتناول النظر المط به التصور هذا ونظهر كلام المكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يخص التصديقات وان ما ذكرنا في قولهم العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل التيقن والنظر فكر يطلب به علم او ظن انه يتم التصور والتصديق تتكلف منا (قال بمعنى حصوله عقبيه ٧) يشير الى كيفية افادة النظر للعلم فصدنا هي بخلق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر بطريقين اجراء المادة اى تكرر ذلك دائما من غير وجوب بل مع جواز ان لا يتخلقه على طريق خرق المادة وذلك لمسحي من اسناد جميع الكمكات الى قدرة الله تعالى واختباره ابتداء واثم المختار لا يكون واجبا ثم القائلون بهذا المذهب فرقتان منهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير ان يتعلق بقدرة البدن وانما قدرته على احضار المحدثتين وملاحظة وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبابة دورا وعند المعزلة بطريق التوليد ومناه ان يوجب فعل لقائه فلما آخر كحركة اليد سر كة المفتاح فالتنظر على اى تدبير فسر فعل للتأخر بوجب فلما آخره هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالانعال لانفس التأثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفسيرات لا يرى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد انفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واخرج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واعتراض بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعى وان ادى بصورة قياس منطقي بان يقال لو كان النظر مولدا لكان تذكره مولدا لعدم الفرق واللازم ابطال وقافا ولا لازم لانهم اتفقا لاولا بالحكم اعني عدم التوليد في الاصل اعني في الذكر لعله لا توجد في الفرع اعني ابتداء النظر وهي كونه حاصلا بغير قدرة البدن واختباره حين لو كان التذكر بقصد البدن لكان مولدا فيصير الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والحصم لكن يهمل عند كل منهما بطلان اخرى والحصم بين منع وجود الجسام بين الاصل والفرع اذ ابتداء النظر لا يسارك تذكره

٧ عادة مع الكسب
او بدونه اولنا وما
هتليا بخلق الله تعالى
هتدنا وتوليدا عند
المعزلة ووجوب بالتمام
الاعداد كمال التيقن
عند الحكماء

في عدم المقدورية و بين منع وجود الحكيم في الاصل اى لانم ان التذكر لا يولد العلم
عند كونه بقدره العبد و اما ذلك عند كونه سائما للذهن من غير قصد العبد فانه يكون
فعل الله تعالى فالو قلنا بتولد العلم عنه لكن ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف
العبد به وفي نهاية القول ما يشر بان ههنا عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع
الوجوبين على اى واحد لانه قل التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالاقدمات
التي سبقت والاخر العلم بانه كان قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد
من الاخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال و يجوز ان تكون
العلية هو لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به العلم وعلى
هذا لا يكون التذكر مقبدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب لتام
القابل مع دوام الفاعل وذلك ان النظر بعد الذهن لفرض العلم عليه من عند و اهب
الصور الذى هو عنده العقل الفاعل المنتش بصور الكائنات المفيض على انفسنا
بقدر الاسعداد عند اتصافها به و زعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان
الشرع عبارة عن ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وذكر حجة الاسلام
الفرزالي انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق
الوجوب الذى لا بد منه لكن لا بطريق التوليد على ما هو رأى المعتزلة وهذا ما نقل عن
القاسم ابى بكر و امام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون
الاعتراف به او مولدا او صرح بذكر الوجوب انما يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادى
فيصير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الفرزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا
والاول مذهب بعضهم واستدل الامام الرازى على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل
متغير ممكن فمع حضور ههذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع
ضرورى وكذا في جميع اللوازم مع اللزومات وعلى بطلان التوليد بان العلم في نفسه
ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته فتوجه اعتراض المواقف بانه
لما كان فعل القادر امتنع ان يكون واجبا فانه الذى ان شاء فعل وان شاء ترك من غير
وجوب عليه او عنه لا يقال المراد الوجوب بالاختيار على ما سيجى لنا نقول فمع مجوز
ان لا يقع بان لا يتعلق به النذرة والاختيار ويكون ههنا المذهب الاول بعينه والجواب
ان وجوب الاثر كالمثل لا بمعنى امتناع انفسكاه عن الرأى كالتنظر لاينا في كونه اثر
المتاثر جائز الفعل والترك بان لا يختلف ولا ملووسه لا بان يخفى اللزوم ولا يختلف كسائر
اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لو حود العرض ونحوه ان جواز الترك اعم
من ان يكون بوسط او بلا وسط وان جواز ترك المقدور لا يمتنع ان يكون مشروطا
بارتفاع مانع هو ايضا مقدور وهذا كالتولدات عند من يقول من المعتزلة بكونها
بقدره العبد و اما النساق له امتناع انفسكاه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا

الحكم بان النظر بقيد العلم ان كان ضروري بالمتوقف فيه العقلاء ولكن مثل الحكم بان الواحد نصف الاثنين في الجلاء وان كان نظريا كان متوقفا على ما يتوقف عليه وهو ٣٦ دور ومعلوما قبل ان يعلم وهو ناقص

فلما ضروري وقد يقع الاختلاف والتفاوت في الضروريات تفاوت في الالف وخلاف في التصورات او نظري ويكتسب بنظر آخر ضروري في المقدمات من غير تناقض كما يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادثاته نظر وقد افاد العلم بمحدث العالم ضرورة فانظر بقيد العلم ثم يعلم ان ذلك ليس بخصوصيته بل لخصته وكونه على شرائطه فكل نظر كذلك بقيد العلم فالوقوف المجهول هو المهمة المتصلة او الكلية التي هنوا نفسا مفهوم الطر والوقوف عليه المعلوم هو التخصيص الى موضوعها ذات النظر المخصوص وتحقيقه ان لوازم الحكم الواحد قد يختلف باختلاف التعبير عن موضوعه

ولو وضع هذا الاعتراض لارتفع علاقة الزوم بين الممكنات فلا يمكن تصور الاين مستلزما لتصور الاب ووجود الرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك والمناصل ان لزوم العلم للنظر عقلى عند هر حتى يتضح الانشكاك كتصور الاب لتصور الابن وطأى عند الاولين حتى لا يتضح الانشكاك بطريق خرق العادة كالاحراق بالنار والى المذاهب الثلاثة لاصحابنا اشار في المتن بقوله عاده مع الكسب او بدونه او لزوما عقليا (قال فان قيل ٧) تقدير السؤال ان الحكم بان النظر بقيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا او كلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات واكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه وهو يتا في الضرورة وكلا اللذين منتهى لوقوع الاختلاف وظهر التفاوت واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه الدليل وهو معنى الاقامة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس معلوم لكونه مطلوبا وهذا معنى قولهم اثبات النظر بالنظر ناقص فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من التناهي يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا اما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لاهل العلم بذلك فالوقوف هو التصديق والوقوف عليه هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية مستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها تصورية تصور وان لم يعلم الاختصاص والزوم فلنا معنى الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والمزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بصحتها فاما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وكونها مستلزما للطلوب بديهة او اكتسابا على ما تقدم من ان العلم بتحقيق اللازم يستفاد من العلم بالزوم وتحقق المزوم وهذا بخلاف التصديق بالخاصة فالزوم بتحقيق بين التصورين حين لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال وتقرر ابواب اما بخلافه ضروري ولا نسلم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها ساجع من العقلاء لخاصة في تصورات الاطراف ومصرفي تجريدها عن الواحقي المانعة عن ظهور الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التثبات النفس اليها او بخلافه ينسرى بذات بطر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء وانتهاس من غير لزوم دور او ماضى بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث ان هذا الترتيب المنسرس او المعلوم المرتبة سطر الاذا معنى له سوى ذلك ثم انه بقيد الضرورة العلم بان العالم حادث لا يخج ان نظرا حادثا على ما ادعى الامام ان اثباته افا بدا كما على ادعاء الادمي

كالحكم بمحدث العالم ايراه بالوجود في عدمه العارن للحداه المفسر فان قيل لا خلاف في ان (١١) ضروري في الشكل الاول ظاهر في ضرورة كسب مع الحلال الزيادة ادمي اذ الكلام بالانسان ادمي

فلما علم بالضرورة ان هذه الافادة ليست بخصوصية هذه المادة بل لصفة النظر
 بخصوص مادة وصورة وكونه على شر الطه فكل نظر يكون كذلك بقيد الملو هو
 المطلوب وهذا ما قال امام الحرمين انه لا يد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منها
 يثبت نفسه وبغيره الا انه لما اعترف باثبات الشيء بنفسه اعترض الامام الرازي بان فيه
 تناقضا وتقدما للشيء على نفسه وجوابه ان نفس الشيء بحسب الذات قد تنافى بحسب
 الاعتبار فخالفه في الاحكام كهذا الذي اثبتناه كون كل نظر مفيدا للحكم فانه من حيث
 ذاته وسيلة ومتقدم معلوم ومن حيث كونه من افراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول
 وتفصيله ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهمة او الموجبة
 الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر اعني قولنا النظر بقيد العلم او كل نظر مقرون
 بشرائطه بقيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهته هو القضية الشخصية التي موضوعها ذات
 النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث بقيد العلم بان العالم حادث من غير
 اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار
 متقدما على نفسه ومعلوما حين ما ليس بمعلوم يلزم الدور والتاقص واصل السبب
 ان الحكم بالشيء على الشيء قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل او الافتقار
 اليه او الى التنبه او الى الاحساس او غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا
 اذا احاطنا بالحكم على العالم بالمحدث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد
 اصلا كقولنا كل موجود بعد الصدم حادث او مفيدا بديهيا كقولنا كل ما يقارن تعاقب
 القدرة والارادة الحادثة فهو حادث او مفيدا كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث
 وبهذا يجعل ما بورد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى
 الكلية التي من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها
 وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم كحصول العالم
 من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالتغير لاشا قض مجهوليته من جهة
 كونه من افراد الاصغر اعني العالم فان قيل لاختفاء في ان كون النظر مفيدا لا علم
 ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختياره ضرورة
 مطلقا على مذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على مذهب اليه امام الحرمين
 قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فيقال النظر او كل نظر على
 شرائطه بقيد العلم وما ذكر من التفصيل قطعا انما هو في الخصوصيات مثل قولنا
 العلم بتغير قولنا وكل متغير حادث او لا نبي من القديم بتغير فان العلم بافاده الاول
 ضروري والثاني نظري على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين
 ووضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين واما بعد حصول جميع السرائط فالحكم
 بافاده كل من خصوصيات النظر العلم ضروري في جميع الاشكال على ما راه بعض

الموضوع هو العلم
 والتفصيل انما هو
 الى الخصوصيات
 على ان القيد ليس مجرد
 ترتيب المقدمتين بل مع
 ملاحظة جهة الاندراج
 وكيفية الاندراج
 وحيث تساوى
 الاشكال

المحققين من ان من جهة الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب
وكيفية اندراجهما بالقوة حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص
لحصول النتيجة بالفعل وبدونه ربما يذهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا رأى
بغلة متفحطة البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة عاقرة وكل بغلة ولاخفا
في ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج بما سوى الاشكال في الجلاء
حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكلح يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل
وان لم يتمكن من تلخيص العبارة فيدوم تمام تحقيقه في شرح الاصول لصاحب المواهب
ثم كلام القوم هو ان العلم يكون التفطن الاندراج شرط للانتاج ضرورى وحديث
البغلة تنبيه عليه ومنع الامام على ما قل ان ذلك انما يكون عند حصول احدى
المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلان العلم ان كان السك في النتيجة مكابرة واستدلالة
على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما مابرا للمدعي ان كانت مقدمة اخرى
مسروبة في الانتاج فيقتل الكلام الى كيفية التامها مع الاولين ويذهب الى اعتبار
ما لا نهاية لها من المقدمات ضعيف لان ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمة
الى النتيجة لا قضية هي جزء القياس ليكون مقدمة على انه لو سمي مقدمة او بدل
عبارة عن التصديق يكون الاسطر بعض جزئيات الاوسط التي حكم على جميعها
بالاكبر فليس بلازم ان يكون له مع المقدمتين هيئة واندراج شرط العلم بها لحصل
مقدمة رابعة وهما جراثيم قيل لا نزاع في انه لا يكتفى بحضور المقدمتين كيف اتفق
بل لابد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هي الجزء الصوري بحيث يكون على منسوب
من الضروب المنجزة وانه لابد مع ذلك في غير الشكل الاول من بيان اللزوم بالمثل
او بالعكس او نحوها حتى لو استحضرت المقدمتان في حديث البغلة على هيئة الشكل
الرابع لم يمتنع الشك ما لم يعكس الترتيب مثلا في المتنازع في هذا المقام فلنا هو ان حصول
العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين على هيئة
مخصوصة منتجة مشروطة بملاحظة تلك الهيئة فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة
الهما وكيفية اندراجها فهما بالقوة ويكون ذلك في الشكل الاول بمجرد الالتفات
وفي البواقي بالاكتمال ويرجع الكل الى بيان اثبات اوفى هو الواسطة ملروم
لاسات اوفى هو المطلوب على ما هو حقيقة الشكل الاول ويكون ط في البيان
لحصول هذا الشرط ومن ههنا استدلال بعض المتأخرين على هذا الاشتراط متفاوت
الاشكال في الانتاج وضوحا وخفايا الا انه لم يجزم بذلك لان كون طرق البيان لتفصيل
هذا الشرط ليس بقطعي لجواز ان تكون هي نفسها شرائط العلم ملروم النتائج
التي هي لوازم الاشكال يعلم لزوم بعضها بلا واسطة وبعضها بوسط حتى او اوفى
وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المعيتين قد اتخذت مسميا شكل بين الانتاج كقولنا

٢ الاول العلم يكون ماحصل عقيب النظر علما ان كان ضروريا لم يظهر خلافة وان كان نظريا فليس قلنا نظري
 الخلاف بعد النظر الصحيح ممنوع وكذا ٢٩ توقف العلم بانه علم على نظر آخر بل يحصل بنفسه كالعلم

لا معارض الثاني افادته
 العلم بانق اشراط عدم
 العلم قلنا ممنوع فان
 المراد به يستعقبه الثالث
 لو افاده البينة لتبع
 التكليف بالعلم قلنا
 التكليف بتحصيله
 وهو مقدور والرايع
 اقرب الاشياء الى
 الانسان هو يتدقق
 كثرة فيها الخلاف كثرة
 لا تضبط فكيف فيما
 هو ابعد قلنا لا يدل
 على الاستناع بل
 على العسر ولا نزاع
 فيه انما مش شرط
 التصديق وهو
 التصور منتف في
 الحقائق الالهية قلنا
 ممنوع السادس لو صح
 الاستدلال على الصانع
 بدليل فوجه ما يثبت
 الصانع فيلزم انتفاؤه
 على تقدير انتفاء ما
 العلم به فلا يكون دليلا
 عند عدم النظر فيه
 قلنا لا نفى بافاده
 ودلائله الا كونه بحيث
 متى وجد وجد المدلول
 ومتى نظر فيه علم

العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غيرين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير
 فلو لم يكن لهية مدخل في لزوم النتيجة لما كان كذلك لانحاد المادة ويجاب بان
 اللازم متعدد وهو العالم حادث وبعض الحوادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم
 احدهما اوضح مع اتحاد اللزوم ولو اخذ اللازم واحدا وهو قولنا العالم حادث
 فاستداحه من شكل آخر لا تصور الا بتغير احدي المقدمين او كليهما كقولنا بعض
 المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث او كل حادث متغير من الرابع اذا صدق
 العكس كلياً وحينئذ يتعدد المادة ولا يمتنع ان يكون اللزوم لبعض اوضح وانت بعد
 نحرر محل النزاع خبر بحال هذا التفرير لا يحال الاستدلال بتفاوت الاشكال فيبد
 القطع بهذا الاشتراط لان القياس المقرون بالشرط ملزوم للنتيجة قطعاً واللازم
 يمتنع انفسا كما من الملزوم فلو لم يكن التفضيل لكيفية الاندراج شرطاً متساو
 المحصول بان يحصل في البعض بمجرد الالتفات وفي البعض بوسط حتى او اخني لزم استواء
 جميع الضروب المنتجة في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفساك اللازم
 عن الملزوم السجعم بشرط ان لا نقول فرق بين لزوم الشيء والعلم بلزومه
 فالضروب والاشكال متساوية في لزوم النتيجة ايها بمعنى حقيقتها في نفس الامر على
 تقدير حقيقتها وانما التفاوت في العلم بذلك وشرطه متساوية المحصول كالالتفات
 او الاكتساب يعني او اخني وان لم يكن التفضل لكيفية الاندراج من جعلها (قال
 اخرج اضاف بوجوه ٢) وانما لم نورد الشبهة السابقة في ضمن الوجوه لانها لنفي
 ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او في الطبيعيات والآلهيات
 او في الالهيات خاصة على ما ذكره الامام من انه لا نزاع في افادة النظر الفطن وانما
 النزاع في افادته ليقين الكامل وبني ان لا تكون العدييات محل الخلاف والنسبة
 السابقة تنفي كون النظر مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد
 الحاصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا لم يظهر اي لم يقع عقيب النظر خلاف
 ذلك او لم يظهر بعد هذا خلاف ذلك لامتناع ان يقع او يظهر خلاف الضروري
 واللازم ما طرأ لا كبيرا من الناس لا يحصل عقيب نظرهم الا الجاهل وكثيرا
 ما يتكشف للتأمل خلاف ما حصل من نظره و يظهر خطاؤه ولذلك يقل المذاهب
 وان كان نظريا افقر الى نظر آخر يفيد العلم بانه علم وبذلك ليسل ورد بان تخشاه انه
 ضروري ولا نم يظهر الخلاف من هذا الطر او بعده اذا لكلام في النظر الصحيح
 ولازم الحق حتى قطعنا او تخشاه نظري ولا نم اقتضاه الى نظر آخر فان النظر
 الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لاجهال او ظن وكذا حال العلم بعدم

المداول فلا يلزم من انتفاء انتفاؤه ولا من عدم النظر فيه انتفاء الحقيقة واورد على الكل ان العلم بان النظر لا يثبت
 العلم ان كان نظريا استفيد منها في اقتضى وان كان ضروريا نبه بها عليه لم يقع فيه خلاف اكر العقلاء فان قيل

ما رتبنا القاسد
بالفاسد قلنا ان اخادت
القاسد ثبت المطلوب
والالف مت

المعارضه اذ لا يتصور المعارض للنظر الصحيح في القطعيات و بهذا تدفع شبهة
اخرى وهي ان النظر لو افاد العلم فلا بد ان يكون مع العلم بعدم المعارض اذ لا جزم
مع المعارض ثم انه ليس بضروري اذ كثير اما يظهر المعارض بل نفري فيفتقر الى
نظر اخر موقوف على عدم المعارض و يسلسل فقوله كالمعلم انه لا معارض معناه
انه يجوز ان يكون ضروريا ولا يتم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون
نظريا ولا يتم توقفه على نظر آخر وههنا بحث فطامك عليه في آخر القصد وفي تقرير
الطوالع ههنا قصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا
او نظريا وكلاهما محال كانه على حذف المضاف اي عملية العلم الحاصل اعني كونه
علما ولهذا صح منه اختيار انه ضروري والا فالحاصل بالنظر الا يكون ضروريا
الابغني انا فنظر الى الجزم به الجزم بالمقدمات لكنه بهذا المعنى لا يسايل النظرى
الثاني ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لتلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا
للعلم اي مستلزما له عقلا او عادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم
مشروطا بعدم اللازم وورد بان معنى الاستلزام ههنا الاستغناء عقلا او عادة بمعنى
انه يلزم حصول العلم بالعلم عند تمام النظر فاللزوم للعلم انتهائه والمشروط بعدم
العلم بقاؤه الثالث لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه عقبيه عقلا او عادة لقع التكليف
بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في الخروج من القدرة والاختيار ومن استحقاق
الثواب والعقاب ولجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلي بان التكليف انما يكون بالافعال
دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال
فالتكليف لا يكون الانحصار وذلك بمباشرة الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال
الحواس فكان هذا مراد الامدى بما قال ان التكليف لم يقع بالمنظور فيه ليصح بان النظر
وهو مقدور والا فلا خفاء في وقوع التكليف بمعرفة الصانع و وحدانيته ونحو ذلك
وبالجملة فاعلم النظرى مقدور الحصول والتزك بخلاف الضروري ولزومه بعد تمام
النظر لاناق ذلك ومن ههنا امكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية
البديهية الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا ومناسبة هو به التي يشير اليها
بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المتسوس
او اجزاء لطيفة سارية فيه اوجزه لا ينعزأ في القلب او جوهر مجرد متعاق به او غير
ذلك فكيف قيمها هو ابعد كالمعالمات والناصر وعجائب المركبات واعد كالجبريات
والآلهيات من مباحث الذات والصفات واجيب بان ذلك ان يدل على صوابه
تحصيل هذه العلوم بالنظر لاعلى امتناعه والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة الخامس
لو افاد النظر العلم اي التصديق في الحقائق اذ ان لا يكون له راد وهو كالمعالمات
منتهى اما بالضرورة فقط واما بالكسب فلان احد منتهى الامتناع التركيب الرسم لا يشيد

تصور الحقيقة واجب بان الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فكفى
 التصور بوجه ما السادس ان العلم بوجود الواجب هو الاساس في الالهييات لا يمكن
 اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا يفيد امر او يدل عليه وذلك اما نفس ثبوت الصانع
 او العلم به والا لما كان دليلا عليه فان كان الاول لزوم من انتقائه انتاؤه ضرورة انتفاء
 المفاد بانتفاء المفيد وان كان الثاني لزوم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا لان
 هذا وصف اضافي لا يعرض الا باضافة الى المدلول الذي فرضناه العلم وهو متناف
 عند عدم النظر واجيب بان لا نفى يكون الدليل مفيدا بشئ وهو جيبه انه يوجد
 وبمحله على ما هو شأن العلم بل بانه يبحث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى نظر
 فيه علم ذلك الشيء وخاصة ان وجوده مستلزم لثبوت النظر فيه مستلزم لآله به
 ومعلوم ان انتفاء المزموم لا يوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه لا ينافي كونه
 يبحث متى نظر فيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه بل على كل ما يمتنع به لآيات
 ان النظر لا يفيد العلم ان العلم يكون النظر غير مفيد لآله ان كان نظريا مستفادا من شئ
 من الاحتجاجات يلزم التناقض اذا نظر قد اخذ العلم في الجملة وان كان ضروريا
 والوجوه المذكورة تنبهاات عليه لزوم خلاف اكثر العقلاء في الحكم الضروري
 وهو باطل بالضرورة وانما الجازم خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم جواز
 خلاف الاكثر فان قيل نحن نعرف بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما احتججنا على
 الاقادة احتججنا على نبي الاقادة معارضة للقاسد بالقاسد قلنا ما ذكرتم من الوجوه
 ان اقادت قساد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المظ وان لم يقدح ان لنواو بفي ما ذكرنا
 ما لما من المعارض (قل ولما النظر القاسد ٦) القائلون بان النظر الصحيح المقرون
 بشرا طه يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر القاسد هل يستلزم الجهل اى الاعتقاد
 الغير المطابق فقال الامام يستلزمه لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن
 عن المؤثر اسهل ان لا يستغنى عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على
 السادة يستلزمه والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المنقول على التبرائط
 ضرورى ابتداء او انتهاء سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور
 واما الثاني فلان معنى فساد الصورة انه ليس من الضروب التي يلزمها النتيجة والصحيح
 انه لا يستلزم الجهل على التقديرين اما عند فساد الصورة فظاهرا واما عند فساد
 المادة فقط بان تكون صورة من الضروب النخبة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون
 كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو
 حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمته نعم قد يفيد
 الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لا نزاع
 في ان القاسد صورة لا يستلزم بالافاق والقاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم
 ان اراد الامام الإيجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومردنا في الإيجاب الكلي لعدم

٦ قال الصحيح انه لا يستلزم
 الجهل اما عند فساد
 الصورة فظاهرا
 واما عند فساد المادة
 فقط فلان الكاذب
 قد يستلزم الصادق
 كما اذا اعتقد ان العالم
 اثر الموجب وكل ما هو
 اثر الموجب فهو
 حادث نعم قد يفيد
 كما اذا اعتقد انه غنى
 وكل غنى قديم متى

المطلق النظر بعد شرط العلم عدم الجزم بال مطلوب او بتقيضه * ٤٢ * اذ لا طلب مع ذلك وتعذر الأدلة ١

هو زيادة الاطمئنان
او لتحصيل استمداد
القبول في التصمم
بالاجتماع او في كل متم
بدليل آخر وقال الامام
المطلوب بالسبيل
النسائي كونه دليلا
و هو غير معلوم
و يشترط للنظر
الصحيح ان يكون
في الدليل دون التهمة
ومن جهة دلالة
دون غيرها وهي
الامر الذي بواسطته
يفضل الذهن من الدليل
الى المدلول كما يمكن
العالم او حدوثه
لتبوت الصانع فالعالم
هو الدليل وثبوت
الصانع هو للمدلول
وكونه بحيث يفسد
النظر فيه العلم بثبوت
الصانع هو الدلالة
وامكانه وحدوثه
هو جهة الدلائل وهذه
الامور متقابلة فتعابر
العلوم المتطرفة بها
الا ان جهة الدلالة
شديدة الاتصال
بالمدلول فنحن ههنا
نوهن العلم به انفس
العلم للمدلول متى

الزوم في بعض المواد والقائلون بأنه لا لزوم اصلا يردون الزوم الذي مناطه صفة
في النسبة بمعنى ان شبهة المنظر فيها ليس لها لذاتها صفة ولا وجه يكونها مناطا
للازمة بينهما وبين المطلوب والا لما انتفت الدلالة بظهور الناطق ولكن المحققون
يل المصومون من الخطأ اولى بان يستلزم نظرهم في النسبة الجهل بناء على انهم
احق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وهذا بخلاف الدليل فان له صفة ووجه دلالة
في ذاته وهو مناط استلزامه المطلوب عند حصول شرائط واما الزوم الناتج الى
اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات في المثال المذكور فلا زاع
فيه واعترض الامام بان عدم حصول الجهل للحق الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون
بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام او عدم اعتقاده حقية المقدمات
كما ان نظر المبطل في دليل الحق لا يستلزم العلم بذلك ما ذكر من كون الحق اولى
بالاطلاع انما هو فيما ينفي الحق والعلم لا الباطل والجهل (قال المجتهد الثالث بشرط ٢)
لنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم التوهم والنفقة
وهو ذلك امر ان احدهما عدم العلم بالمطلوب اذ لا طلب مع الحصول وانما يها عدم الجهل
الركب به اعني عدم الجزم بتقيضه لازدواج منته من الاقدام على الطلب اما لان النظر
يجب ان يكون مقارنا للشك على ما هو رأي ابي هاشم والجهل المركب مقارن للجزم
فيتناقضان واما لان الجهل المركب صارف عنه كالاكل مع الاختلاف على ما هو رأي
الحكام من ان النظر لا يجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القاضي بل ذهب الاستاذ
الى ان الناظر يتمتع ان يكون شاكا وما ذكرنا مع وجازته اوضح مما قال في المواقف
ان شرط النظر مطلقا بعد الحيوة امر ان الاول وجود العقل والثاني عدم ضده اى
ضد النظر فنه اى من ضده ما هو عام اى ضد النظر ولكل ادراك كالنوم والفتنة مثلا
ومنه ما هو خاص اى ضد النظر دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به
فان قيل الجهل المركب ضد العلم فانفتاقه مندرج في شرائط العلم فيكون في عباراتكم
استدراك قلنا الجهل المركب بالمطلوب يكون ضدا للعلم به لا للعلم على الإطلاق فيكون انتفاؤه
من جهة شرائط العلم وبهذا يظهر ان تفسير الضد العام في عبارة المواقف بما يضاد
العلم وجميع الادراكات كالنوم والفتنة والخاص بما يضاد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب
والجهل المركب به كلام من قبيل الثاني فان قيل لو كان النظر مشروطا بعدم العلم
بالمطلوب لمجاز النظر في دليل ثاب وثابت على مطلوب حصول العلم به بالدليل الاول
اجب بان ذلك انما يشترط حيث قصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد ورد صورة
النظر والاستدلال لذلك بل لترض آخر على ان الناظر وهو زيادة الاطمئنان بتماضد
الأدلة اولى التمسك بان يكون ممن يحصل له استمداد القبول باجماع الأدلة دون كل
واحد او بهذا الدليل دون ذلك فان الاذهان مختلفة في قبول اليقين فراجع يحصل

البعض من دليل وليس من دليل آخر من دليل آخر و بما يحصل من الاجتماع كافي الافتراضات
 وقال الامام النظر في الدليل الثاني نظر في وجه دلالته اى المطمئن كونه دليلا على
 النتيجة وهو غير معلوم والحق ان هذا لازم لكن المطلوب والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات
 بالذات وبالتعيين وهو القضية التي موضوعها موضوع الصغرى ومجملها مجمل
 الكبرى واما النظر الصحيح فبشرط ان يكون نظرا في الدليل دون النتيجة وان يكون
 النظر فيه من جهة دلالته وهى الامر الذى بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى
 المدلول فاذا استدللنا بالعلم على الصانع بان نظرا فيه وحصلنا قضيتين احدهما ان
 العالم حادث والاخرى ان كل حادث له صانع ليعلم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعلم
 هو الدليل عند المتكلمين لانفس المتقدمين المرتبطين على ما هو اصطلاح النطق وثبوت
 الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة
 وامكان العالم وحدوثه الذى هو سبب الاحتجاج الى المؤثر هو جهة الدالة وهذه
 الاربعة امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها غير المفهوم من الاخر فتكون العلوم
 المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة قال حجة الاسلام لما كان جهة الدلالة في القياس
 هو التفتن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل على الضميمة فلم يعرفوا ان وجه
 الدلالة عين المدلول او غيره والحق ان المطلوب هو المدلول المنجى وانه غير التفتن
 لوجوده في المقدمة بالقوة وبالجملة فالشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف
 في مغايرة جهة الدلالة للمدلول فينتزع عليه الاختلاف في تغاير العلم بهما على ما قال
 الامام الرازى وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول فيه خلاف
 والحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة واما ما ذكر في الواقف من ان الخلاف في
 ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول وفي ان وجه الدلالة هل يغاير الدليل فلم
 يوجد في الكتب المنهورة الا ان الامام ذكر في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم
 بالمدلول ان ههنا امور الثلاثة هى العلم بذات الدليل كالعلم بإمكان العالم والعلم بذات المدلول
 كالعلم بانه لا يله من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ولاخفاق في تغاير الاولين وكذا
 في مغايرة الثالث لهما لكونه علما باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما وهذا الكلام بما
 يوهم خلافا في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتجج الى البيان وجعل العلم
 بإمكان العالم مع انه وجه الدلالة مثلا للعلم بذات الدليل يوهى القول بان وجه الدلالة
 نفس الدليل وفي نقد المحصل ما يسهل بالخلاف في وجوب مغايرته للدليل والمدلول
 لانه قال ان هذه المسئلة انما تجرى بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ماسوى الله تعالى
 على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ماسوى الله تعالى على
 وجوده مغايرا لهما لان المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ماسواه والمغاير لوجود
 ماسواه هو وجوده فقط والجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذى هو

ثالث من افادة النظر الصحيح العلم على الإطلاق ولانه ايضا يحتاج الى علم آخر ويسلسل الان يخص الحكم بنظر
غير العلم او ينهى الى الوحي لان العلم يصدق اما بالنظر فتهافت ٤٤ او بقوله فغدروا باخر فتسلسل

وقد يجب بانه بالنظر
المقرون بإرشاد من
العلم وأخصت الملاحظة
بكثرة اختلاف الآراء
في الاهيات وتحقق
الاحتياج الى العلم
في أسهل العلوم
والصناعات والجواب
انها لكثرة الانظار
القاسدة وان الاحتياج
يعني تمذر الكسب
بدونه غير علمو يعني
تسمره غير متازع
اذ لا خفاء في ان
الإرشاد الى المقدمات
وحل الاشكالات نعم
المؤمن على تحصيل
الكلمات من
٤ لكونه مقدمة
مقدورة للمعرفة
الواجبة مطلقا اما
عند ما قبل الشرح
بالنص والاجماع اذ
حكم العقل من ول
لاسيحي ولما عند
المعتزلة فعتلا كونها
دافعة لضرر خوف
العقاب وغيره ورد
بمنع الخوف في الاعل
لعدم الشعور ولو سلم
فالخوف بماله لا حلة

مقابلها هو امر اعتباري عقل ليس بموجود في الخارج كما سيصير في تحقيق التضاف
هذا كلامه وانت خير بين الامر الاعتباري الاضافي هو دلالة الدليل على الدلول
لا وجه الدلالة الذي هو صفة في الدليل كالامكان والحدوث في العالم ثم ظاهر عبارته
ان الحكم عليه يكون امرا اعتباريا هو العلم بوجه الدلالة وفساده بين (قوله ولا يشترط
النظر في معرفة الله تعالى وجود العلم ٢) خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد بينا
افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الإطلاق سواء كان في المعارف الالهية
او غيرها وسواء كان معه علم أولا واما امكان تحصيل المقدمات الضرورية وتزويها
على الوجه المنع بمعونة صناعة المنطق فعلوم بالضرورة الثاني ان نظر العلم ايضا
لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معرفة علم آخر ويسلسل الان يخص الاحتياج
الى العلم بغير العلم ونحصل نظر العلم كافي لكونه مخصوصا بتأييد آلهي او تنهى سلسلة
التعليم الى العلم المستدعي له الى التي عليه السلام المستند الى الوحي الثالث ان ارشاد
العلم لا يفيدنا الا بعد العلم بصدقه وصدقه اما ان يعلم باخطر فيكون النظر كافي
في المعرفة حيث افاد صدق العلم المقيد للمعرفة واما ان يعلم بقول ذلك العلم فغدور لان
قوله اي اخباره عن كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك الا بعد العلم بانه صادق البتة واما
بقول علم آخر وهكذا الى ان يسلسل وقد يجب بانما لنحصل العلم مستقلا بافادة المعرفة
ليزنا العلم بكونه صادقا لا يكذب البتة بل لنحصل المقيد هو النظر المقرون بإرشاد منه
الى الأدلة ودفع الشبه لكون عقولنا فاصرة عن الاستدلال بذلك مقطرة الى امام يعلمنا
الأدلة ودفع الشبه لنحصل لنا واسطة تعليم وقوة عقولنا معرفة الحقائق الالهية التي
من جعلتها كونه اماما يستحق الارشاد والتعليم لم لا يفتني ان ماذكر من الوجود بتقدير
تمامها انما يراد الاحتياج الى العلم في حصول المعرفة واما لو ارادوا الاحتياج اليه
في حصول البهجة يعني ان معرفة الثاني بالنظر لا تغد البهجة ما لم تصل به تعليم ولم يكن
ما خوذنا من علم وامتنالا لامره على ما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل فاعلم انه لا اله الا الله وقاله احد وكثير من
المعتزلة بالاصانع ووحديته كانوا كافرين بناء على عدم اخذهم ذلك من النبي عليه
السلام وعدم اعتناهم امره فطريق الرد عليهم ان حاصل ما ذكرتم الاحتياج في البهجة
الى علم علم صدقه بالمجهرات وذلك هو النبي عليه السلام وكفى به اماما ومرشدا الى
قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يحدد طريق الارشاد والمعلم وسوقف
البهجة على متابعته والاعتراف بامامته واما احتجاج الملاحدة مع الجواب منه فظاهر
من المتن (قال المبحث الرابع لاختلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله
تعالى ٤) اي لاجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لا امر مقدور يوقف عليه

الحاصل وكون المعارف احسن حال ليس على إطلاقه بل البهجة ادنى الى الخلاص كما في الصبي والمجنون (الواجب)
وقد يارح في امكان يجاب المعرفة لما قد من تحصيل الحاصل او تكليف القاتل وفي الاجماع على وجوبها ٦

وجوبها الذي هو واجب المطلق الذي هو الموقوف عليه الواجب المطلق
 بالشك او عدمه
 وفي وجوب القصد
 لجواز اجاب الاصل
 مع الدخول فيها
 به لاغضلة مع فهم
 الخطاب والاجماع على
 وجوب المعرفة متواتر
 والاكتفاء انما كان
 بالدلالة الاجالية على
 ان جواز الترك لبعض
 لانساق الوجوب في
 الجمله واحتياج طرق
 تحصيل غير الضروري
 الى نظر ماضوري
 او الحكم يخص بالاجاب
 ومعنى اطلاق الوجوب
 عدم تقييده بذلك
 المقدمة كوجوب
 الصوم بالنسبة الى
 النية والاعامة والحج
 بالنسبة الى الاحرام
 والاستطاعة والمعرفة
 كيفية لاعتني لايجابها
 سوى اجاب تحصيلها
 وفيه اجاب سبها
 قطعاً كمن الرقية في
 اجاب القتل ولو
 اكتفاء بالاجماع على
 وجوبه لكننا هذه
 الموثقات متن

الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق
 فهو واجب شرعاً ان كان وجوب الواجب المطلق شرعياً كما هو رأينا او عقلاً
 ان كان عقلياً كما هو رأى المعتزلة لتلازم تكليف الحال اما كون النظر مقدوراً
 فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى
 لا نظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوب المعرفة فتدنا بالشرع
 للنصوص الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه واستدراج الوجبات اليه وعند
 المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الآخرة حيث اخبر
 جمع كثير بذلك وخوف ما يقرب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من
 المخاريات وهلاك النفوس ونلف الاموال وكل ما يدفع الضرر المظنون بل للشكوك
 واجب عقلاً كما اذا اراد سلوك طريق فآخبر بان فيه عدواً او سبباً او رد يمنع ظن
 الخوف في الاعم الاضرب اذ لا يلزم التسور بالاختلاف وما يقرب عليه من الضرر
 ولا بالصانع وما رتب في الآخرة من الثواب والعقاب والاختلاف بذلك انما يصل الى
 البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان بجانب الصديق لان التقدير عدم معرفة
 الصانع وبسبب الاثبات ودلالة المجرات ولو سلم نيل الخوف فلاننا ان تحصيل المعرفة
 يدفعه لان احتمال الخطأ قائم بخوف العقاب والاختلاف بماله والناء زيادة فان قيل
 لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالاً من لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل
 الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك
 بل ربما يحصل ويقع في اودية الضلال فبهلاك ولهذا قيل بالبلاهة ادنى الى الخلاص
 من فطانة بقاء هذا بعد تسليم وجوب الاحسن وتقرير السؤال على ما ذكرنا تقيم
 للدليل المذكور لبيان وجوب المعرفة وعلى مافي المواقف وهو ان الناظر احسن
 حاد ابتداء دليل على وجوب النظر عقلاً واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها
 غير مختص به ولا معتبر الى حله لكونه متعاضداً على مقدمات مثبتة مقررة مثل افادة النظر
 العلم مطلقة وفي الاهليات وبلا ممل واما كماله فحق الاجماع وتوقفه وكونه حجة وبعضها
 مختص به معتبر الى دفعه وهي حجة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان اجابها
 وهو نوع لانه ان كان للعالم كان تكافؤ تحصيل الماهل وهو محال وان كان لغيره
 كان تكليفاً لفسايل وهو باطل والجواب ان امكانه ضروري والسند مدفوع
 بان العاقل من لم سلمه الخطاب او لم يفهمه لامن لم يكن طرفاً بما كلف بمعرفته
 وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان العالم صانفاً قديماً متصفاً بالعلم والقدرة ملائكة عارفاً
 بمفهومات هذه الالفاظ مكلفاً بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر
 الطاقة البشرية الثاني اننا لانعلم قيام الدليل على وجوب المعرفة اما النص مثل قوله
 تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلا نعلم ليس قطعي الدلالة اذ الامر قد يكون لا لوجوب

واما الاجماع فلاه ليس قطعى السند اذ لم يقل بطريق التواتر بل غايته الاحتمال
 فليخصم ان يمتنع بل يدعى الاجماع على انه يكتفى بتصديق علما كان او ظاهرا او تقليدا
 فان الصحابة والتابعين رضى الله تعالى عنهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد
 والانتفاء ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال والجواب ان الظن كافى في الوجوب
 الشرعى على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغنا قلوبهم في الكثرة جدا يمتنع نوا طوهم
 به على الكذب فيقيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك
 وانما هو اكتفاء بالمعرفة الخاصة من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى
 ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تحييس المباركة في ترتيب
 المقدمات وتحقيق شرائط الاتاج وتحرير المطالب بادلتها وتقرير التنبه باجوبها
 على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لاشياء في وجوب المعرفة
 بالنظر والاستدلال في الجملة هذا والحق ان المعرفة بدليل اجمالى يرفع الناظر
 عن حضيض التقليد فرض عين لا يخرج عنه لاحد من المكافئين وبدليل تفصيلي
 يتمكن معه من ازالة النسبة والزمان التكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية
 لا بد من ان يقوم به البعض الثالث انا لانسل ان المعرفة الكاملة لا تحصل الا بالنظر
 بل قد تحصل بالتأليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بقول
 الامام المعصوم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
 على ما يراه المتصوفة والجواب انا فنصل بالضرورة ان تحصل غير
 الضرورى من العلوم يقتصر الى نظر ما ظاهرا وحقا اما التعليم فظاهر
 لانه ليس الا امانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات
 وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصرة وقول المعلم بالاشياء الحسية وكلاهما الابصار
 الا بهما لا تتم المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذ لا يكتفى في صدقه
 اخبار معصوم آخر ما لم يفته الى نظر العقل واما الالهام فلاه لا يبق به صاحبه ما لم
 يعلم انه من الله تعالى وذلك بالنظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن
 فلاه لا عبرة بها الا بعد طهارة النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول
 المعرفة بدون النظر لم يضربنا لانا انما ندعى الاحتياج اليه في حق الامم الاخلاص وهذا
 لا يمنع لظهور كونه طريق العامة الرابع انا لانسل ان المعرفة واجب مطلق فامعنا
 الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك امر تردده في المسئلة
 او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة باقبل لامتناع
 تحصيل الحاصل والجواب ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال
 والا لما كان سببا من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الالتيان به ولان
 وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى البية حتى يجب مقيد بالقياس الى كون المكلف

مقيا غير مسافر حتى لا تجب الاقامة وكذا الوجوب الحج مفيد بالاستطاعة فلا يجب
فصلها مطلقا بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط فيجب بل منعه الوجوب
على تقدير وجود المقدمة وهدمها ووجوب المعرفة ليس مفيدا بالنظر بمعنى انه
لو نظر فيجب المعرفة والا فلا يكون مطلقا ولما بالنسبة الى الشك او عدم المعرفة فمفيد
اذلا وجوب على العارف فلا يكون مفصيل الشك او عدم المعرفة واجبا ويندفع
اشكال آخر هو نقص الدليل بهما وانما لم يورد في المتن لما سيحى من ان النزاع
في مقدور بهما وفي كون الشك غير واجب انما لم يورد في المتن ان مقدمة الواجب المطلق
لزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح
بعدم وجودها فان قيل ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بالحال ضرورة استحالة
الشيء بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة
ولا تكليف به وانما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة واستحالة فيه
فان قيل لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرطا مع بقاء التكليف بالاصل
لكونه واجبا مطلقا على تقدير وجود المقدمة وهدمها ولا يخفى في انه مع عدم
المقدمة محال فيكون التكليف به ح تكليفا بالحال قلنا عدم جواز ترك الشيء شرطا
فد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي
كونه مأمورا به متعلقا بمطاب الشارع على ما هو للتنازع والجواب تخصيص الدعوى
وهو ان المأمور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الامباشرة اسباب حصوله كان ايجابه
ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وحز الرقبة مثلا
وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايضا به الا ايجاب سببه الذي
هو النظر وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز
عندكم واهل انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما
صرحوا به فلا حاجة الى ما ذكرنا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد
اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي لكنني التمسك بظواهر النصوص
كقولهم تعالى فانظر الى آثار رحمة الله قل فانظر واما اذا في السموات الى غير ذلك
(قالوا لو لم يجب الاسرها ١) احتجبت المعترلة على ان وجوب النظر في المعززة
والمعرفة وسائر ما يؤدى الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب الا بالسرعة لزم انضمام
الانبياء فلم يكن للبشة فائدة و بطلانه طاهر ووجه لزوم ان النبي عليه السلام اذا قال
لما تكلف انظر في مجزئ حتى يظهر لك صدق دعواي فله ان يقول لا انظر ما لم يجب
على لان تركه غير الواجب جائز ولا يجب على ما لم يثبت الشرع لانه لا وجوب الا
بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري فان قيل قوله
لا انظر ما لم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون

٤ لكان للكلف ان
يقول لا انظر ما لم يجب
ولا يجب ما لم انظر
لانه بالشرع وثبوته
بالنظر ولا يمكن للنبي
الزامه وفيه افهامه
واجب بانه مشتق
الزام اذ الوجوب
العقلي ايضا نظري
فله ان لا ينظر ولا
يجمع الى ما يوضع له
من المقدمات وبان
صحته الالزام انما يتوقف
على تحقق الوجوب
لا على العلم والتوقف
على النظر هو العلم
بلاعتقده متن

لتنجح الزامه النظر لانه لا ازام على غير الواجب وهو المعنى بالافعام واجيب اولاً
 بانه مشترك الازام وحقيقته الجلاء انحصم الى الاعتراف بنقض دليله اجاباً حيث دل
 على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقرره ان لمكاف ان يقول لا انظر
 ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يقتضي ترتيب المقدمات وتحتيق
 ان النظر يفيد العلم مطلقاً وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من انه
 مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقاً فان قيل بل هو من النظريات الخلية التي يتبناها العاقل
 بادنى الثقات او اصغاه الى ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت
 ولا يصح فيلزم الافعام وثانياً بالحل وهو تعيين موضع الخط وذلك ان صحة الزامه
 النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك
 و التوقف على النظر هو علمه بذلك لا بحقيقتهما في نفس الامر فهو ان اراد نفس
 الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم لهما لم يصح
 قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله
 لا يجب على ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب يلزم
 توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون
 جهلاً وهذا ما قال في المواقف ان قوله لا يجب على ما لم يثبت الشرع قلنا ان هذا
 القول انما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفاً على العلم بالوجوب فقوله قلنا الخ خبر
 ان والعائد اسم الاشارة وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر و ارادة
 التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب صحت جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم
 تكرار الوسط فهذا قياس صحة مادته في فساد صورته وبالعكس (قال المجتهد الحاشي
 اختلافوا في اول ٨) ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى اكوها
 مبنى الواجبات وقال الاستاذ وهو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة وقال
 القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اراد اول
 الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اراد الاهم فهو القصد الى النظر لكن
 مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه فلذا قال في اثبت والا
 ثالثاً في ابي النظر او القصد اليه لا يقال النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل
 البسيط بالمطغيته ان يكون اول الواجبات لا نأقول هو اس مقدور بل حاصل
 قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقبده لا متاع تحصيل الماهل فلا يكون
 مقدمة الواجب المطلق واستدلته وان كانت مقدورة بان ترك ما شئت اسباب حصول
 المعرفة لكننا ليست بمقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات هو السك لتوقف القصد
 الى النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين والمسببة مع عدم اعتقاد الماط وتقبضه على
 ماسبق ورد بوجهين احدهما ان السك ليس مقدور لكونه من الكيفيات كاملاً واما

٨ الواجبات فقيل
 معرفة الله تعالى لانها
 الاصل وقيل النظر
 فيها او القصد اليه
 لتوقفها عليه والحق
 انه ان قيد الواجب
 بما يكون مقصوداً في
 نفسه فالاول والا
 ثالثاً في واما عدم
 المعرفة فليس بمقدور
 اذ الوجوب مقبده
 واستدما منه ليست
 بمقدمة وقيل السك
 لان النظر بعده ورد
 بانه ليس بمقدور لكونه
 من الكيفيات كاملاً ولا
 مقدمة ثانياً في النظر
 عند الظن والوهم
 وان اراد ما يمايه اولهما
 وجعل مقدوراً بمعنى
 امكان تحصيله
 فوجوب النظر مقيد
 باذا لا نظر عند الجرم
 والواحد على القلد
 او الجاهل جهلاً
 مركباً هو النظر في
 وجه الدلالة ليقوده
 الى العلم من

المقدور تحصيله او استدامته بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ولا شيء منها مقدمة واعتراض المواقف بأنه لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لانه ضده ونسبة القدرة الى الضدين على السواء ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وانما يهمنا ان وجوب النظر والمعرفة مفيد بالشك لسابق من انه لا يمكن للنظر بدونه فضلا عن الوجوب فهو لا يكون مقدمة الواجب المطلق بل للتجديده كالنصاب للركوة والاستطاعة للصح فلا يجب تحصيله ولما ان اصيل المعرفة هو ايجاب النظر قال في المواقف ان وجوب المعرفة مفيد بالشك والا فاقول بوجوب الشك انما يعني على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانهم لا يمتنعون بمقدورية مقدمة الواجب ان يكون من الاقسام الاختيارية بل ان تمكن للكلف من تحصيله كالتطهارة لفصلوة وملاك النصاب للركوة ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها ولما الثاني فلانه يقتضي ان لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن او التقليد او الجهل المركب وفساده يبدو ويمكن دفع الوهم والظن بان الشك في اولهما لان مناه التردد في النسبة اما على استوائه وهو الشك المحض او رجحان واحد الجانبين وهو الظن والوهم ودفع التقليد والجهل المركب بان الواجب معهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته ليؤد الى العلم وذلك لان امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمط او تقيضه مما لم يقع فيه نزاع وقد يقال في رد الشك المحض انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون ايجابه ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لان مراد ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة نعم لو قيل انه ليس من السابق التي يطلبها السائل ويحكم باسحقاق تاركه الذم لكان ميتا وسترى فساد الطر بمعرفة معنى الوجوب العقلي (قال المحقق السادس ٩) قد سبقت اشارة الى ان الحركة الاولى من الطر تحصل مادة مركب يوصل الى المط والثانية صورته والمط اما تصورا وتصديق فالوصول الى التصور ويسمى المعرف لما حدوا به وكل منهما اما تام او ناقص لان التمييز امر لا بد منه في التمرين لا امتناع المعرفة بدون التمييز عند العقل فالحق ان كان ذاتا للماهية بمعنى المعرف حدا لانه في اللغة المنع والابد في المرف من منع خروج شيء من الافراد ودخول شيء فيه مما سواها فالحال ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كال اولي بهذا الاسم وان كان مرضيا لاسمى المرف رسميا لكونه بمنزلة الار يستدل به على الطريق ثم المميز ان كان مع كمال الجزء المشترك اعني ما يقع حوال السؤال بما هو عن المسألة وخص كل ما يسار كها وهو المسمى بالجنس القريب فالعرف تام اما الحد فلاستله على جميع الذاتيات واما الرسم فلاستله على كمال الذاتي المشترك وكال العرضي المميز والا فناقض فالحد التام واحد ليس الا وهو الجنس القريب مع الفصل القريب ويسترط

٩ كمال النظر تحصيل
طريق يوصل بالذات
الى المطلوب اما تصورى
وهو المرف حسدا
ورسميا تاما وناقصا
لا بد من مميز ذاتي
او عرضي مع الجنس
القريب او بدونه
واما تصديق وهو
الدليل اما قياسا
استثنائيا متصلا
او منفصلا او افتراضيا
حليا وشروطيا واما
استثناء تاما وناقصا
واما تنبلا قطعيا
او طبيا اذ لا بد من
اندراج المطلوب تحت
الدليل او بالعكس
اولهما تحت ثالث متى

تقديم الجنس حتى لو اخرج كان الحد ناقصا ومبنى هذا الكلام على انه لا اعتبار بالعرض
 العام لانه لا يفيد امتياز ولا الاطلاق على اجزاء الماهية ولا بالخاصة مع الفصل
 القريب والاي يلزم ان يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام او مع
 الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك في اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد بما
 يكون من محض الذاتيات وقد يصطلح على تسمية كل معرف حدا حتى القفلى منه
 اعني بيان مدلول اللفظ بلفظ آخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم
 التام ما يفيد امتياز الماهية عن جميع ما عداها والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض
 فقط الا انه استقر رأي المتأخرين على اشتراط كون المرف مساويا اي مطردا
 ومنعكسا حتى لا يجوز التعريف بالاعم محافظة على الضبط والموصل الى التصديق
 ويسمى الدليل لما فيه من الارشاد الى المطلوب والحجة لما في التمسك به من الغلبة على
 انحصار اما قياس واما استقراء واما تمثيل اذ لابد من مناسبة بين الحجة والمطابقين
 استفادته منها وتلك المناسبة اما ان تكون باستمال احدهما على الآخر اولا وعلى الاول
 فان استمل الحجة على المطافهي القياس اذ النتيجة مندرجة في مقدمته وان استمل المطافهي
 على الحجة فهي الاستقراء اذ المطافحكم كلي يثبت بتحقيق الحكم على الجزئيات المندرجة
 تحته وعلى الثاني لابد ان يكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما او بدرجان فيه ليستفاد
 العلم باحدهما من الآخر وهو التمثيل فان حكم الفرع وهو المطافهي يستفاد من حكم الاصل
 وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع الذي هو العلة وهذا ما قاله الامام انا اذا استدللنا
 بذي على شيء فان لم يدخل احدهما تحت الآخر فهو التمثيل وان دخل فاما ان يستدل
 بالكلي على الجزئي وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وذكر في بعض كتبه
 بدل الكلي والجزئي الاعم والاضحى قصرهما بان المراد الجزئي الاضافي لا الحقيقي
 وتنبه بها على ان تفسير الجزئي الاضافي بالتدرج تحت الغير مساو لتفسيره بالاضحى تحت
 الاعم لا اعم منه على ما سبق الى بعض الاوهام من ان معنى اندراج تحت الغير مجرد
 صدق الغير عليه كليا وذلك لان لفظ الاندراج متبني عن كون الغير شاملا له ولغيره
 ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلاما من المتساويين جزئي اضافي للآخر فلهذا قال
 صاحب الطوابع ان استدلال الكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر
 فهو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل
 ناطق حيوان والجواب بان الناطق معناه شيء ماله النطق وهو بحسب هذا المفهوم
 اعم من الانسان لا يحدى نفعا اذ لا يتأتى في مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان
 حيوان والاحسن ان يقال مرجع القياس الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من
 ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما
 في المثالين المذكورين بل وان كان اعم منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان

ناطق وقولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال الافتراضات الشرطية حيث يستدل بعوم الاوضاع والتفادير على بعضها واما في القياس الاستثنائي فلا يتبع ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون التالي امر متحقق ملزومه وكل ما متحقق ملزومه فهو متحقق او مضمون المقدم امر اتفق لازمه وكل ما اتفق لازمه فهو متحقق والفقهاء يجمعون القياس اسما للتشليل لما فيه من تسوية الجزئين في الحكم لتساويهما في العلة واما على اصطلاح المنطق فوجهه ان فيه جعل النتيجة المجهولة مساوية للتدتين في المعلوماتية ثم القياس ان استدل على النتيجة او نقيضها بالفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه بما فيه صورته وان لم يتبق قضية بواسطة اداة السطرط على ما صرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام قد يخرج عن التمام وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل طرق الشرطية كما يخرج عن ذلك لتقصصان فيه مثل قولنا زيد عالم بمحذوف الربط والاعراب سمي استثنائيا لما فيه من استثناء وضع احد جزئي الشرطية او رفعه والاسمي افتراضيا لما فيه من افتراض الحدود بعضها ببعض اعني الاصغر والاكبر والاولى والاعتمادات متصل ان كانت الشرطية المذكورة فيه متصلة ومتفصل ان كانت متفصلة والافتراضات حلي ان كانت تألفه من الحليات الصرفة وسرطى ان استدل على شرطية واما الاستقراء وهو نصف جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي على سبيل العوم فنام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الافتراضي الشرطية يسمى القياس القسم والافناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم وهو لا يفيد الا الظن واما التشليل وهو بيان مساواة جزئي لآخر في علم حكمه لتثبت مساواةهما في الحكم قطعي ان علم استقلال المشترك بالعلية وهذا نوع من القياس وذكر المثال حشو والافطني ومطلق الاسم منصرف اليه وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوالع تفاصيل الى ضرور النتيجة من القياس الاستثنائي المتصل والمتفصل ومن الاشكال الاربعة للقياس الافتراضي الجلي بعسارة في غاية الحسن ونهاية الابهاز واوردتها الامام على وجه اجل الالاه اهل الشكل الرابع لبعده عن الطع وعبر عن الشكل الثالث بمصطلح وصفين في محل اي موت امرين ايجابا كان اوليا لامرثات فيمثل صور سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بصهاال اذ قد حصل في الانسان ثبوت الحيوانية ونفي الصهالية فعلم ان بعض الحيوان ليس بصهاال وعبر عن الاستثنائي المتفصل بالتقسيم المقتصر في قسمين ثم رفع اليهما كان يلزم ثبوت الآخر او اثبات اليهما كان يلزم ارتفاع الآخر ولما كان طاهره مختصا بالتفصيل الحقيقي فبره صاحب المواقف الى ما هو اوجز واسهل وهو ان يثبت التناظر بين الامرين فيلزم

من ثبوت أيهما كان عدم الآخر يعني اذا ثبت المساواة بينهما في الصدق والكذب
 جميعا كما في الحقيقة يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر ومن ثبوت كذب كل
 عدم كذب الآخر واذا كان في الصدق قطع يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق
 الآخر واذا كان في الكذب قطع يلزم من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر (قال
 وقديقال الدليل ٩) في اصطلاح المنطق هو المقدمات المرتبة الترتيبا للطلب وقديقال
 للامر الذي يمكن ان يسأل فيه وتستنبط المقدمات المرتبة كالما لم للصانع فيفسر
 بما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه الى حكم قطعيا كان او ظاهريا وذكر الامكان لان
 الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بما صحيح لانه لا توصل
 بالفاصل اليه وذلك بان لا يكون النظر فيه من جهة دلالته واطلق الحكم ليتناول التفسير
 الامارة وكثيرا ما ينص الدليل بما يفيد السلم ويسمى ما توصل به الى الطن اماراة
 والاستدلال هو التوصل المذكور وقد ينص بما يكون من الاثر الى المؤثر كالتوصل
 بالنظر في العالم الى الصانع ويسمى عكسه تمليلا كالتوصل بالنظر في النار الى الاشتراق
 اي الى التصديق بذلك وما يقال ان الدليل هو الذي يلزم من السلم به العلم بوجود
 المدلول فغناه العلم بتحقيق السية ايجابا كان او سلبا من غير اعتبار وصف المدلولية من
 كانه قيل بتحقيق شيء آخر وهو المدلول وح لا يخرج مثل الاستدلال بنى المحبوة على نفى
 العلم ولا يلزم الدور بناء على تضابق الدليل والمدلول وذلك لان الدليل عندهم اسم
 لما يفيد التصديق دون التصور والعلم قسم من التصديق يقابل الطن وعلى هذا فغنى
 العلم بالدليل اذا جعلناه على مثل العالم للصانع هو العلم بما يؤخذ من النظر في وجه دلالته
 من المقدمات المرتبة مع سائر السرائط التي من جعلتها التفتن لجهة الانتاج وكيفية
 الادراج اذا يلزم العلم بالمدلول الاحيث لا يقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة
 الا انه قد يفتقر الى وسط لكونه غير بين لانا نقول لو كان كذلك لامتنع تحقق العلم الاول
 بدون الثاني كالمثل لا ينفق بدون تساوى زواياه لقائمتين والموقوف على الوسط
 انما هو العلم بذلك والحاصل ان اللازم يتحقق انفكاكه من اللازم بما كان او غير بين
 والفرقة انما تظهر في العلم باللازم ويحقق اللازم (قال والدليل ٨) فيقسم الى
 العقلي والعقلي وقد يقسم اليهما الى المركب من العقلي والعقلي وهذا يوم ان المراد
 بالعقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وهو باطل اذ لو لم تكن سلسلة صدق الغير بين
 الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور او التسلسل فدفع ذلك بازم من حصره فيهما اراد
 بالعقلي ما يتوقف نتي من مقدماته القريبة او البعيدة على اقل والسماع من الصادق
 والعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد بالعقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة
 نقاية كقولنا الملح واجب وكل واحد فثاركة يستحق العقاب والمركب ما يكون بعض
 مقدماته القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء على وكل عمل فصحة السرعة

٩ لما يمكن التوصل
 بصحيح النظر فيه الى
 حكم كالعالم للصانع
 وكثيرا ما ينص
 بالجازم ويقابله
 الامارة متى

٨ ان لم يتوقف على
 نقل اصلا فغنى والا
 فتقلى سواء توقف كل
 من مقدماته القريبة
 على النقل ولا وقد
 ينص العقلي بالاول
 ويسمى الثاني مركبا
 واما العقلي المحض
 في اقل الا لا بد من ثبوت
 صدق المنظر بالنقل
 والمطلوب ان استوى
 طرفاه عند النقل
 فثباته بالنقل والافان
 توقف ثبوت النقل
 عليه فبالعلم والا
 في كل منها متى

بالبينة وكقولنا الحج واجب وكل واجب فتركه عاص اذ لامعني للمصيان الا ترك
امثال الاوامر والنواهي والاعتقاد القدمات بالقرينة لان الثبوت ايضا بعض مقدماته
البينة عقلية كالمركب فلا يتساوى بل المركب بل يندرج فيه هذا اذا اراد بالدليل نفس
المقدمات الربية واما اذا اراد ما أخذها كالعالم للصانع والكذب والسنة والاجماع
للاحكام فلا معنى للمركب وطريق القصة ان استلزامه المطلوب ان كان بحكم العقل فعقل
والا فعقل ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه عند العقل جانب الثبوت والاعتناء بحيث
لا يبعد من نفسه سبيلا الى تعيين احد هما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم بوجوب
الحج ويكون زيدا في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل كالمعنى بصدق الخبر وما ينبغي
عليه ذلك كثبوت الصانع وبينة النبي ودلالة المجزئة ونحو ذلك فطريق اثباته العقل
لا غير فلا يلزم الدور والافتيان اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع وحدوث
المسلم اذا صح الاستدلال على الصانع بامكان العالم او بحدوث الارض او بعض
المواهر واذا تعاضد العقل والنقل كان الثبوت ما افاد العلم اولا واما ان توقف النقل
على ثبوت الصانع وبينة الانبياء اعماهو في الاحكام الشرعية وفيما قصد به محصول
القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما في مجرد افادة الظن فيكون خبر واحد او جماعة
يظن المستدل صدقه كالتقولات من بعض الاولياء والعلماء والشعراء ونحو ذلك حتى
لو حمل العلم بالاصل بالتواتر استدلالا لم يتوقف النقل القطعي ايضا على اثبات الصانع
وبينة الانبياء (قال ولا يخفى في افادة الظن ٢) واما الكلام في افادة العلم
فانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة
وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بصحة
رواية العربية لقصة وصرفا ونحوها عن النقل والكذب لان مرجعه الى روايتهم
اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع سوى النقل اما الاصول اعني ما وقع التخصيص عليه
فطاهر واما الفروع فلانها مبنية على الاصول بالقياس الذي هو في نفسه ظني والعلم
بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى
وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستحسلا بطريق التجوز في معنى غير الموضوع له
وعلى عدم اشتراك شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عوم الافراد
او الاوقات باليهض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك اليهض او يراد ما يفيد بيان
انتهاء وقت الحكم ويسمى ناهضا وعلى عدم تقديم وتأخير بغير المعنى المطلوب عن
طاهره وفي بعض كتب الامام وعلى عدم الحذف وفسر الحذف بان يكون في الكلام
زيادة يجب حذفها لتحصيل المعنى المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها
انهم لا يرجعون وقوله تعالى لا تقسم يوم القيامة فان كلمة لا في الموضعين محذوفة اي
واجبة الحذف وكثير من الناس يفهمون منه ان يكون في الكلام محذوف يجب تقديره

٢ واما افادته اليقين
فيتوقف على العلم
بالوضع والارادة
وذلك بصحة رواية
العربية وعدم مثل
النقل والاشترار
والجواز والاشترار
والمعارض من المعنى
اذ لا بد منه من تأويل
النقل لا تفرع العقل
فتكذب به تكذيبه فم
قد ينضم اليه قرين
تنفي الاحتمال فيفيد
القطع بالمطلوب وينفي
المعارض كافي العقلات
مثل قل هو الله احد
ولاله الله مت

ليحصل المبنى ويفرقون بينهم بين الاختصار بأن المضمير ما يبقيه أثر في اللفظ كقولك
 خير مقدم باضمار قدمت ويلجأ فلا سبيل إلى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع
 بل غايته الظن وما يمتدح على الظن لا يفيد إلا الظن ومن جهة ما لا بد منه ولا سبيل إلى
 الجزم به انتفاء المعارض العقلي إذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره
 لأنه لا يجوز تصديقهما لا متناع اعتقاد حقيقة التقيضين ولا تكذيبهما لا متناع اعتقاد
 بطلان التقيضين ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لأنه أصل النقل لا محتاج إليه
 وانتهائه بالآخره اليه لما سبق من أنه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب
 الأصل لتصديق الفرع تكذيب الأصل والفرع جميعا وما يفرض وجوده إلى عدمه
 باطل قطعاً واقتصر في المتن على هذا لكونه واقعياً بنجام المقصود وذلك لأنه لما امتنع
 تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الأصل ثبت أنه لا يفيد العلم إلا ما سعى
 لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة إلى باقي المقدمات مع ما في المصغر من المناقضة
 إذ لا يلزم تصديقهما أو تكذيبهما أو تصديق أحدهما وتكذيب الآخر بل واز
 أن يحكم بنسأ قطعهما وكونهما في حكم المدم من غير أن يعتقد منهما حقيقة شيء
 أو بطلانه ولو جعل التكذيب مساوياً لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل
 والنقل اعتقاد ارتقاع التقيضين وبطلانها لأن معنى عدم تصديق الدليل عدم
 اعتقاد صحته واستلزامه لحقيقة النتيجة وهذا لا يستلزم بطلانها أو اعتقاد بطلانها
 وارتقاعها فغاية الأمر التوقف في الإثبات والنفي على أن تكذيبهما أيضاً يستلزم
 المطلوب أعني عدم إعادة النقل العلم فففيه يكون مستدركاً في الدسان هذا والحق
 أن الدليل الثقل قد يفيد القطع إذ من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التوارك كلفظ
 السماء والأرض وكأكثر قواعد الصرف والصرف في وضع هيئات المفردات وهيئات التركيب
 والعلم بالإرادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا تبقى شبهة كما في النصوص الواردة في
 إيجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعث إذا اكتفينا فيها بمجرد
 السمع كقوله تعالى قل هو الله أحد فاعلم أنه لا اله إلا الله قل يحياها الذي أنشأها أول مرة
 وهو بكل خلق عليم فإن قيل احتمال المعارض قائم إذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل الثقل
 أو بمعونة القرائن قلنا أما في الشرعيات فلا خفاء إذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله
 وفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلوة
 والزكوة وأما في العقليات فلأن العلم بنفي المعارض العقلي لازم حاصل عند العلم بالوضع
 والإرادة وصدق الخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث وذلك لأن
 العلم بتحقيق أحد المتناقضين يفيد العلم بانتفاء الثاني الآخر كما سبق في إعادة النظر العلم بالمطلوب
 وانتفاء المعارض فإن قيل فإدانتها اليقين تتوقف على العلم بنفي المعارض فإنيته بها يكون
 دوراً قلنا إنما يستلزم بها التصديق بمحصل هذا العلم بناء على حصول ملزومه على أن

الحق ان اقادة اليقين انما تتوقف على اتضاه المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لاهل العلم
بانتضاه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يضطر المعارض بالبال اثباتا او نفيها فضلا
عن العلم بذلك فاقال ان اقادة اليقين تكون مع العلم بنفي المعارض وانه يفيد ذلك
ويستلزمه غناه انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتضاه وبل على
ما ذكرنا قطعا ما ذكرنا في بيان هذا الاشتراط من انه لا يجزم مع المعارض بل الحاصل
عنه التوقف فليأمل والله الهادي (قال المقصد الثاني ٢) قد سبقت الاشارة الى ان
وجه تقديم هذا المقصد على الاربعه الباقية توقف بعض بياناتها عليه ووجه افراجه
عنها مع كونه طالبا اليها هو انه لما كان البحث عن احوال الوجود وقد انقسم الى
الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تعرف في بابها احتجج الى باب
لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلاثة كالوجود والوحدة والاثنين فقط كالحادث
والكثره وبهذا يظهر ان المراد بالوجودات في قولهم الامور الصامه ما يعم اكثر
الوجودات هو اقسامه الثلاثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افرادها التي
لا سبيل لعقل الى حصرها وتعيين الاكثرتها والحكم بان مثل العلية والكثره يعم اكثرها
ولا يخفى ان المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويزن عليه مقصودا علمي من
الفن ولا يكون له ذكر في احد المقاصد الاصاله والاكثر من الامور الشامله مما لا يبحث
عنه في الباب كالكيفية والكيفية والاضافه والمعلوماتية وسائر مباحث الكلبيات
الخمس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المقولات الثانية ولا يضركون
البعض اعتبارها بعضها او غير مختص بالوجود لان بعض ما يبحث عنه ايضا كمثل
كالامكان فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الوجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يخص
الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الوجود
كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان والبحث
الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجود والقدم اعني ضرورة
الوجود بالذات او بالنظر وعدم السبوقية بالعدم وهما من الامور الشامله اما الوجوب
فظاهر واما القدم فعلى رأى الفلاسفة حيث يقولون بقدم المبررات والحركة الزمان
وغيرهما من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة التي لا اثبات يعني انه
ليس من الامور العامة بحيث انزال عند من يخيه وقد تفسر الامور العامة بما يعم اكثر
الوجودات او المعدومات ليشمل العدم والامتناع والى هذا كان ينبغي ان يذهب
صاحب الموافقات حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الوجود لما انه يبحث عن
العدم (قال الفصل الاول ٧) رتب المقصد الثاني على ثلاثة فصول في الوجود
والمماهية ولو احققهما والفصل الاول يضمن البحث عن العدم والحق ان تصور
الوجود بذهني وان هذا الحكم ايضا بذهني قطع به كل قائل يلتفت اليه وان لم يمارس

٢ في الامور الصامه
وهو ما يعم
الموجودات الواجب
والجوهر والعرض
فيكون البحث عن
العدم والامتناع
بالعرض وعن الوجوب
لكونه من اقسام مطلق
الوجوب الشامل
وبيانها في فصول
متن

٧ في الوجود والعدم
وقه ابحاث البحث
الاول تصور الوجود
بذهني بالضرورة
والتعريف بمثل الكون
والثبوت والحق في
والشيء لفظي ومثل
الثابت والمين وما يمكن
ان يغير عنه ويلم او
يقسم الى الفاعل
والمفعول او القديم
والجديد تعريف
بالاخر مع صدقه على
الوجود ذهني من
زعم ان الحكم كسبي متن

٦ بوجوه الاول ان التصديق البدهي ببقاء الوجود وعدم يتوقف على تصور ورده بان ان ارد البدهة مطلقا يعني عدم التوقف على الكسب اصلا فتخرج ٥٦ * دل مصادرة او بدهة الحاكم فيترفع

اذ لا يستلزم تصور الحقيقة ولا يتناقض اكتسابه لا يقال بدهة الكل وان توقفت على بدهة الاجزاء لكن العلم ببدهته لا يتوقف على السلم ببدهتها بل يستلزمه فلا مصادرة لانا نقول توقف العلم ببدهة الكل على السلم ببدهة الاجزاء ضروري كتوقف الكل على الاجزاء اذ بدهة الاجزاء جزء ببدهة الكل والسلم بالكل اما نفس السلم بالاجزاء او حاصله الثاني انه معلوم يتبع اكتسابه اما بالحد فليسلمته اذ لو تركب فاما من الموجودات فيلزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء لكل في ماهيته او من غيرهما فلا بد ان يحصل عند الاجتماع امر زائد يكون هو الموجود ثلثا يكون الوجود بمحض ما ليس بموجود والزائد على

طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لاشي اعرف من الوجود وعولوا على الاستمرار اذ هو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في مقولانه ما هو اعرف منه بل هو في مرتبة ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفا لفظيا فيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دور او تعريفا لشيء بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والتبوت والحقق والشيئية والحصول وهو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس واما التعريف بالتأنيث المعين او بالذي يمكن ان يضر عنه ويعلم او بالذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او بالذي ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسميا فلزوم الدور ظاهر اذ لا يعقل معنى الذي ثبت والذي يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان والالفاظ ولو سلم فلا يخفى في ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معاني هذه العبارات وقد بقرر الدور بان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعني الذي ثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الوجود لا غير لان غيره اما الموجود او العدم او المعلوم ولاشي منها يصدق على الوجود وهو ضعيف لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيصور ان قدر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود وغيره وان قصد كونه تعريفا اسميا فلا يخفى في انه ليس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل اشقى فلا يصلح تعريفا اسميا كما لا يصلح رسميا على ان كلامنا صادق على الموجود وبعضها على اعيان الموجودات وقد يتكلف لعدم صدق التأنيث المعين على الموجود بان معناه الثابت عينه اي نفسه من حيث هي لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود فالتأنيث اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموحود وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الامالة للتبوت وهو معنى الموحود وكون هذه التعريفات للوجود هو ظاهر كلام الجبريدو الباحث المشرقية وفي كلام المتأخرين ان الموجود هو الثابت المعين والمعلوم هو التي المعين وكان زائدة لفظ المعين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء والمعنى عرضي فان ذلك معنى المحمول لا الموحود وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال (قال واستدل ٦) كان الامام حمل الصديق ببدهة تصور الوجود كسبيا فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متافيان لا يصدقان مما على امر اصلا بل كل امر فاما موجود او معدوم تصديق بدهي وهو مسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولي بالبدهة والجواب

الشيء عارض فلا يكون التركيب فيه واما بالرسم فلما سبق ورد بالقسم الاجمالي لسائر المركبات والمال بان (انه) الامر الحاصل يكون زائدا على كل لاعي الكل بل هو نفس الكل فيكون التركيب فيه ويكون الوجود بمحض ٧

انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع مطلقاته على ما هو رأى الامام في التصديق
فمنوع بل مصادرة على الطحيث جعل المدعى وهو بداهة تصور الوجود جزءاً من
الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور المطلقات
على كسب العلم لكنه لا يثبت المدعى وهو بداهة تصور الوجود بمقتضيه لجواز الحكم
البديهي مع عدم تصور الطرفين بالتحقيق بل بوجدما ومع كون تصورهما كسبياً
لا بديهياً وانما قلنا في الاول فممنوع بل مصادرة ولم نقصر على احدهما فنبهنا على تمام
الجواب بدون بيان المصادرة وتحقيقاً لزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء
هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداية هذا التصديق سوى
انما تضمنته من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصله
على ما مر في تصور الماهية واجزائها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقاً على
العلم بالكل لان العلم ممكن الاستفادة منه ويطل ما ذكر في الموافق من اننا نختار ان هذا
التصديق بديهي مطلقاً اي بجميع اجزائه ولا مصادرة لان بداهة هذا التصديق تتوقف
على بداهة اجزائه لكن العلم ببدايته لا يتوقف على العلم ببداية الاجزاء فلا استدلال انما
هو على العلم ببداية الاجزاء فيجوز ان يستفاد من العلم ببداية هذا التصديق لانه يستتبع
العلم ببداية اجزائه بمعنى انه اذا علم بداهته فكل جزء من اجزائه يعلم انه بديهي
فان قيل قد يعمل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل فلنا لولم في المركب
الحقيقي الا لا معنى لتعمل المركب الاعتباري سوى تعمل الامور الاعتبارية المتعددة التي وضع
الاسم بازاؤها ولو سلم في الصور للقطع بانه لا معنى للتصديق بداهة هذا المركب
بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذلك وذلك ولو سلم فلا يلزم
المصادرة في شيء من الصور بل واز ان يعلم الدليل مطلقاً من غير توقف على العلم بجزءه
الذي هو نفس المدعى الواحه الثاني ان الوجود معلوم بمقتضيه وحصول العلم اما
بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم وهذا احتياج على
من يعترف بهذه المقدمات فلهذا لم يعرض لنعها والوجود يتبع اكتسابه اما بالحد
فلا انما يكون المركب والوجود ليس بمركب والا فاحرازه اما وجودات او غيرها
قن كانت وجودات لم تدم السي على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته
وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس
بداخل في ماهية نفسه ومبنى الروم على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب
فيه ليس خارجاً عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها يلزم الثاني او جزء
مقوم لها يلزم الاول والا فيجوز ان تكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس
المالعات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم تكن
الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود اولاً

٧ ما ليس بشيء
اجزائه بوجود كسب
المركبات وحديث
الرسم قد سبق الثالث
انه جزء موجودى وهو
بديهي و رد بانه ان
اريد التصديق فممنوع
او التصديق فقير
مفيد على ما سبق وقيل
لا يتصور اصلاً من

يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو مح وان حصل لم يكن
 التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه هذا خلف
 وتقرر الامام في المسألة ان لو تركب الوجود فاجزأؤه ان كانت وجودية كان
 الوجود الواحد وجودات وان لم تكن وجودية كان لم يحدث لها عند اجتماعها صفة
 الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وان حدثت يكون ذلك المجموع
 مؤثرا في ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله او فاعله
 واما بالرسم فلما سبق من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالرسوم وهذا متوقف
 على العلم به وهو دور وباعدا مفصلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والجواب
 عن التثريب الاول دليل امتناع تركب الوجود النقض اى لو صح بمجموع مقدماته لم
 ان لا يكون شئ من الماهيات مركبا بل يانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو
 مع واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب
 في البيت هذا خلف او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بانما يختار انه
 يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون
 التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض
 المجموع الذي ليس شئ من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاجسام التي ليس شئ
 منها بيت والعشرة محض الاسماء التي ليس شئ منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم
 في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يقع بها التصديق الزامنا لمن اعترف
 بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك الاقضى وجود مطلق يدعى
 بدايته او اكتسابه بل له معان بعضها بديهي وبعضها كسبي وح لا يصح الحل بان
 اجزاء الوجود امور تصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية او لا تصف بالوجود
 وبالاعدم قلنا فالحل ما اشترنا اليه من انها وجودات اى امور يصدق عليها الوجود
 صدق الما رض على المعروض وح لا يلزم شئ من المحالين ولا انصاف السى بالوجود
 قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والتنوع لا يحسب العقل دون
 انما يرجح غنى قولا ان يكون الوجود محض ما ليس شئ من اجزائه بوجود انه لا يكون
 شئ من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة
 الى الاجزاء العقلية فانها لا تكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق
 العارض والجواب عن التثريب الثاني انما يختار ان اجزاء الوجود وجودات
 ولا نسلم لزوم كون الوجود الواحد وجودات وانما يلزم او كان وجود الوجود
 عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استهالة
 فيه كما في سائر المركبات من الاجزاء العقلية والجواب عما ذكر في امتناع اكتسابه
 بالرسم ما سبق من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وان

وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها وقد يستدل على امتناع اكتسابه
بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوت له لرسم وهو
اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا يعرف
من الوجود بحكم الاستقراء اولاه اهم الاشياء بحسب الصغرى دون الصدق والاعم
اعرف لكون شروطه ومساكناته اقل والجواب منع اكثر المقدمات على انه لو ثبت
كونه اعرف الاشياء لم يحتاج الى باقي المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء
من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة والعلم بوجودي بديهي بمعنى انه لا يتوقف
على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهي لان ما يتوقف عليه البديهي يكون
بديهيها والجواب انه ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة بديهي فمنوع ولو سلم
فلازم ان المطلق جزء منه او تصوره جزء من تصوره لما سيجي من ان الوجود المطلق
يقع على الوجودات وقوع لازم خارجي غير مفهوم وليس العارض جزءا للمعرض
ولا تصوره لتصوره وان اريد ان التصديق اي العلم بانى موجود ضروري فغير
مفيد لان كونه بديهيها لجميع الاجزاء غير سلم وكون حكمه بديهيها غير مستلزم لتصور
الطرفين بالمعقولة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام بل صريحه ان المراد هو
تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا
لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء
من ذلك العلم فيكون ضروريا وصريح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو
متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا
لادليل عن سالبين فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للوضوع
ضرورية ثم دفعهما بان الذي لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري لوجوده فاما استدلال
بصدق المقدمتين لوجودهما في الخارج وبان الموجبة ماحكم فيها بصدق المحمول
على ماصدق عليه الموضوع لوجوده وانت خبير بانه لا دخل للدليل وترتيب
المقدمتين في الايصال الى التصور وان كان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصول
الى التصديق لا الموصول في الجملة وان مراد الامام بالدليل الذي لا بد من العلم بوجوده
هو الامر الذي يستلزمه كمالا لم يصانع الا المقدمات المرتبة وانه لا معنى لصدق المحمول
على الموضوع سوى وجوده له وثبوت له نعم نعم ان يقال الوجود هنا رابطة وليس
الكلام فيه (قال فان قيل ٨) يريد ان يشير الى مسكت المكرن بداهة الوجود مع
الجواب عنها وهي وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زاد عليها فاركان
نفس الماهية والماهيات ليست بديهيية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا عليها
كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا للمروضات في المعقولة اذ استقلال المعارض
بدون المعارض وهو غير بديهيية فكذا الوجود العارض بل اولى لاقبال الكلام

٨ هو اما نفس الماهية
فيكتسب مثلها او
ما رضى فلا يسئل الا
تباع لها والقول بان
الكلام في مطلق
الوجود او المعارض
مطلق الماهية لا يدفع
التبعية بل يزيدها
وايضا لو كان بديهيها
لم يستلزم التسلسل
بشرطه ولم يمتثلوا
في بداهته ولم يحجوا
عليها قلنا قد يسئل
العارض دون
المعرض ولو سلم
فيكفي ماهية بديهيية
وقد غسر البديهي
لنفسا لا فائدة المراد
باللفظ لا تصور الحقيقة
وقد يكون التصديق
بداهة البديهي
كسبيا وخفيا فخلف
فيهو يفتر الى الدليل
او اتنبه

في الوجود المطلق لافي الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات ولو سلمنا الوجود
المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسيات انما هي الماهيات المخصوصة فعلى تقدير
كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة لانا نقول الوجود
المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيحى فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات
المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعية وكذا مطلق
الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا
لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان
الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقل بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على
القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كأمثلة الثالث انه لو كان بديهيا لم يشتغل العقل
في بدايته ولم يفكر المتيقنون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا
فلا يمكن بديهيا والجواب عن الاول انا لانم ان العارض يكون تابعا للمعرض
في العقول بل ربما يعقل العارض دون المعرض وعدم اشتغاله انما هو في التحقق
في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بدهية بعض الماهيات فيمكن في تعقل الوجود من غير
اكتساب لاجال العارض تابع للمعرض في التحقق حيث ما كان عارضا فان كان في الخارج
ففي الخارج وان كان في العقل في العقل وسيحى ان زيادة الوجود على الماهية انما هي
في العقل والمقول بديعية الماهية البديهية يكون وجودها الخاص وليس المطلق ذاته
حتى يلزم بدهيته بل عارضا لانا نقول ليس معنى العارض في العقل ان لا يتحقق العارض
في العقل بدون المعرض وقائمه كافي المعرض الخارجى بل ان يعقل اذا لاحقه ما
ولاحظ النسبة بينهما لم يكن العقول من احدهما نفس العقول من الآخر ولا جزاءه
بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا لخاص لكنه لازم له بل اعم واس
الافى العقل اذ لا تمايز في الخارج فتعقل الخاص لا يكون بدون عقله فيكون بديهيا ملة
ومن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريف فاسديا او رسميا لا فائدة بعصوره لكن قد يعرف
تعريفا اسميا لفائدة المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث انه مدلول لفظ وان كان
متصورا في نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ آخر وتعريفات الوجود من هذا القبيل
ومن الثالث ان الذى لا يقع فيه اختلاف العقل هو الحكم البديهي الواضح وبدهية
تصور الوجود لا تسلم بدهية الحكم بانه بديهي فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا
او بديهيا خفيا لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف
ويحتاج على الاول الى الدليل وعلى الثاني الى التمسك ويكره منكر في معرض
الاستدلال بتبديعات وقد يقال الوجود لا يتصور اصلا وهو مكارة في ملة التول
بانه اظهر الاشياء واخترع الامام لذلك مسكات منها انه لو كان متصورا اكل الواجب
متصورا الرام القائلين بان سقيقة الوجود المبرد ومن المبرد معلوم قطعا ومنه

على ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف الا بالاضافات وليس كذلك على ما سبأنا
ومنها انه لو تصور لا ترسم في النفس صورة مساوية له مع ان النفس وجودا فيصنع
مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على ان الممتنع
من اجتماع الثابتين هو قياهما بمحل واحد كقيام المرض وههنا لو سلم قيام الصورة
كذلك فظاهر ان ليس قيام الوجود كذلك لما هي من ان زيادة الوجود على الماهية
انتهى في الذهن فقط واما الجواب بانه يمكن تصور الوجود وجود النفس كما يمكن
لتصور ذاتها نفس ذاتها قائما صحيح على رأى من يحصل الوجود حقيقة واحدة
لا يختلف الا بالاضافة والا فكيف يمكن تصور الوجود المطلق حصول الوجود
الخاص الذي هو مروض لها ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم غيره
عماده بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الابداع تعقل السلب المطلق
وهو في صرف لا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيدور والجواب ان تصوره يتوقف
على غيره لا على العالم بغيره ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف نفسه على تعقل
السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلان ان النبي الصنف لا يعقل ولو سلم
فالسلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود (قال البحث الثاني ٧) النقول عن
النسج اني الحسن الاخرى ان وجود كل شيء عين ذاته وليس لفظ الوجود مفهوم
واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور على انه مفهوم واحد
مشترك بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات
حتى ان وجود الواجب هو كونه في الايمان على ما يستل من كون الانسان وانما
الاخلاق في الماهية فالوجود معنى زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند
الفلاسفة وجود الواجب مختلف لوجود الممكن في الحقيقة واشتركا في مفهوم
الكون اشتراكا مروضين في لازم خارجي غير مفهوم وهو في الممكن زائد على الماهية
حقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد
عن مقارنات الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الخبران الناطق ووجودا هو
الكون في الاعيان فوقع البحث في ثلث مقامات (١) انه مشترك معنى (٢) انه زائد ذهنا
(٣) انه في الواجب زائد ايضا والانصاف ان الاولين بديهيات والمذكور في مرض
الاستدلال تنبهات فليلا الوجود وجوه الاول انا اذا نظرنا في الحادث جزئنا بانه مؤثرا
مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او حورا مقبورا وغير مقبورا ومع تبديل
اعتقاد كونه يمكننا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فيالضرورة
يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبديل الاعتقادات مشتركا
بين الكل الساتر انما تقسم الوجود الى الواجب والممكن ومورد القيمة مشترك بين
اقسامه ضرورة انه لا معنى لقسم الشيء الى بعض ما يصدق هو عليه فنقولنا الحيوان

٧ ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات وهي زائدة على الماهيات فليلا على الاول الجزم بالوجود مع التردد في اختصاصه وصفة التقسيم الى الواجب وغيره مع قطع النظر عن الوضع والافقة فان توقضا بالماهية والتخصص قلنا مطلقهما ايضا مشترك ونسب الامر في الوجود والمعدم والقطع بأحد مفهوم العدم ولو بمعنى رفع الحقيقة اذ لا تغاير الا بالاضافة متن

اما ايضاً او غير ايضاً تقسم له الى الحيوان الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض
 الشامل للحيوان وغيره ولوسلم فلا يضرنا لان المقصود مجرد اشتراكه بين الواجب
 والممكن رداً على من زعم عدم الاشتراك اصلاً اولاًه لا قائل بالاشتراك بينهما دون سائر
 الممكنات اولاًه يرشد الى اليأس في الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر
 او عرض ومن الجوهر اما انسان او غير معان قيل على الوجهين الاولين لا يجوز ان يكون
 الامر الباقي المقطوع به هو محتق معنى من معاني لفظ الوجود لامفهوم له كلي
 وان يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين اما فؤارة واما باصرة
 لابيان اقسام مفهوم كلي قلنا لا نأخذ بهذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن
 الوضع والصفة ولفظ الوجود فان توفض الوجهان بالماهية والتخصيص حيث بين
 الجزم بان لهمة الحادث ماهية وتخصص مع التردد في كونها واجبة او ممكنة وتقسيم كل
 منهما الى الواجب والممكن مع ان شيئاً من الماهيات والتخصصات ليس بمشترك بين الكل
 اجيب بان مطلق الماهية والتخصيص ايضاً مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتخصصات
 المخصوصة فلا نقض وانما يرد لو ادعى ان الوجودات مئة ثلثة حقيقة مفهومة
 الوجود ولاخفاء في ان شيئاً من الوجوه لا يدل على ذلك الثالث انه لو لم يكن للوجود
 مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الوجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود
 باحد الماهيات او معدوم كان عند العقل يقويز ان يكون متصفاً بالوجود بمعنى آخر
 ويقتضي ابطالاً وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم ادعى بتقدير تعدده كان عدم
 الحصر انظر لجواز ان يكون متصفاً بالعدم بمعنى آخر قلنا عدلنا عاذركه التزم من ان
 مفهوم العدم واحد فلو لم يحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم
 العدم وجهها رابعاً نقر به ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد
 لما كان تقيض ضرورية او تنافعهما عن الوجود بمعنى آخر واللازم باطل قطعاً فان قيل
 لا يتم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعها فلكل وجود رفعه بله
 قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد
 بالضرورة وانما التمدد بالاضافة فان قيل لاخفاء في ان الانسان والافرس والاشعر
 وغير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعاً بازاء كل منها لم يحد مفهومه
 قلنا الكل مشترك في مفهوم لاوهو معنى العدم ولا نقى باتحاد المفهوم به هذا (قال وعلى
 الثاني) اي يثبت على زيادة الوجود على الماهية امور فجميع الوجود وتوافق الماهية
 وذاتياتها (١) صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنق ليس بوجود
 ولا بصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها (٢) اعادة الجمل فان جعل الوجود على الماهية
 المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف جعل الماهية وذاتياتها (٣) اكتساب
 الثبوت فان التصديق بنبوت الوجود للماهية قد يقترن الى اكتساب ونقد كراهة جود الجمل

٩ صحة سلبه عنها
 واقادة حمله عليها
 واكتساب ثبوته لها
 واتحاد مفهومه ودونها
 واتفكالك نفعه عنها

من

مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها (٤) اتحاد المفهوم بأن وجود الانسان والفرس
والشجر مفهوم واحد وهو الكون في الايمان ومفهوم الانسان والفرس والشجر
مختلف (٥) الانكسار في العقل فانا قد تصور الماهية ولا تصور كونها اما في الخارج
فظاهر واما في الذهن فلانا لانتم ان تصور هو الوجود في العقل ولوسلم فبالدليل
ولوسلم فتصور الشيء لا يستلزم تمثيل تصوره ولوسلم فيقول ان يوجد في الخارج
مالا نعلمه ام لا وايضا قد نصدق ثبوت الماهية وذاتياتها بمعنى انها هي من غير
تصديق بثبوت الوجود المعنى او الذهني لها فافترنا لفظ العقل ليعلم التصور والتصديق
وعبرة الكثيرين ان تصور ماهية المثلث ونسلك في وجودها العيني والذهني ويرد عليها
الاعتراض بان لا يفيد المثلث لان حاصله ان ادرك الماهية تصور اول ادرك الوجود تصديقا
وهذا الابتناء في اتحادهما واعلم ان هذه تبسيهات على بطلان القول بان العقول من وجود
الشيء هو المعقول من ذلك الشيء فبعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن جميعا وبعضها
في الممكن مطلقا وبعضها في صور جزئية من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه
لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه يختص بصور جزئية من الممكنات
والمثال الجزئي لا يصح القاعده الكلية وعلى الكل بانها انما تحيد تنابر الوجود والماهية
بحسب المفهوم دون الهوية (قال ومنعت الفلاسفة ٢) احتجبت الفلاسفة على امتناع
زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوده حاصلها انه لو كان كذلك لزم محالا (١)
كون الشيء قابلا وقاعلا وسيجي بيان اسماياته (٢) تقدم الشيء بوجوده على وجوده
وهو ضروري الاستحالة لا يحتاج الى ما ذكره الامام من انه يفتى الى وجود الشيء
مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك
والاعاد الكلام فيه وتسلسل (٣) امكان زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة
وجده الزوم لما الاول فلان الماهية تكون قابلا للوجود من حيث المفروضية وقاعلا له
من حيث الاقتضاء واما الثاني فلان الوجود يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى
المروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علته هي الماهية لاغير
لاستحالة افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة
فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود اذا كان محتاجا
الى غيره كان ممكنا وكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والالكان واجبا لذاته هذا خلف
وانما قلنا نظرا الى ذاته دفعا لما قيل لانتم ان كل ممكن جائز الزوال وانما يكون كذلك
اولم يكن واجبا بالغير واجيب عن الاول باننا لانتم اسماياته كون الشيء قابلا وقاعلا
وسيجي الكلام على دليلها وعن الثاني باننا لانتم لزوم تقدم الماهية على الوجود
بالوجود وانما يلزم ذلك لوزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى
الضرورة غير مسبوقة وانما الضروري تقدمها بما هي علة به ان كانت بالوجود

٢ زيادته في الواجب
اذ لو قام بما هيته
لزم كونها قابلا
وقاعلا وتقدمها
بالوجود على الوجود
ضرورة تقدم العلة
على المعلول وجواز
زوال الوجود عن
الواجب ضرورة
تقدم العلة نظرا
الى احتياجه في نفسه
واجب عن الاول
ينبغي بطلان اللازم
وعن الاخير ينمى
اللازمة اذ التقدم
قد لا يكون بالوجود
كالثلاثة مفروضية وماهية
الممكن لو جسده
والاحتياج قد يمنع
زواله ضرورة كونه
مقتضى الماهية متن

فبالوجود او بالماهية قبل الماهية كما في الوازم المستند الى نفس الماهية فان الماهية تتقدمها بذاتها ومن حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كاللائحة الفردية وذلك كالقابل فان تقدمه على المقبول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود او بعدم كما هيات الممكنات لوجوداتها وهن الثبات باننا لانسلم ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائزا لزوال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود سوى ما يتبع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا يضره احتياج وجوده الى ذاته ولا تسميته يمكننا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصلاح فان الممكن ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له فلهذا لم يتعرض في المتن للامكان واقتصر على الاحتياج (قال هارفي؟) العدة في احتياج الفلاسفة هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكره الامام في الجواب انه لم يلزم ان يكون حلة الوجود هي الماهية من حيث هي هي فتقدمه لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية حلة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم الحق في مواضع من كتبه بان الكلام فيما يكون حلة لوجود امر موجود في الخارج و بديهته العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحق كون الشيء موجودا امتنع ان يلحق كونه مبدأ الوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير متضمنة الوجود التلازم حصول الحاصل بل عن عدمه ايضا لتلازم اجتماع المتناقضين فان ذلك هي الماهية من حيث هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمهما الا بالوجود العقلي لان تقدمها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا تمتعت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سيحي من انه بحسب العقل فقط لا كالجسم مع السباح فتقول على طريق البحث دون التحقيق لانسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لامتني للافادة هنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود و يتبع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهته العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن له لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع فان قيل اذا كانت ماهية الواجب مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا هذا خلف قلنا بعد المساعدة على تسمية مقتضى الدهية معلولا لها وتسمية الذات الموجودة غيرا للوجود لانسلم ان كل معلوم للغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية التي قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها

٢ تقدم المفيد للوجود
بالوجود ضروري
اذ العقل ما لم يلحظ
لشيء وجودا لم يمكنه
تعقل كونه مفيد
الوجود بخلاف
المستفيد فانه لا بد ان
يلحظ خاليا عن
الوجود قلنا متنوع
اذ لا معنى للافادة ههنا
الا اقتضاء الوجود
لذاته وعدم تقدمه
بالوجود ضروري
فان قيل فيكون
وجوده معلولا فيمكن
قلنا لذاته فيجب اذلا
معنى لوجوب الوجود
سوى كونه مقتضى
الذات متن

٧ بوجوه الاول لو لم يكن وجوده ٦٥ الواجب مقارنا لماهيته قهره امالذاته فيم الكل او لغيره

الى الواجب الثالث
مبدأ الممكنات حيث
اما الوجود وحده
فيكون الشيء مبدأ
نفسه ولعله وامام
البحر دشار فيتركب
الواجب او شرط
فيكون كل وجود
مبدأ لكل شيء وبخلاف
عنه الا لقد شرطه
لذاته الثالث
الواجب يشترك
الممكنات في الوجود
وبخلافها في الحقيقة
فيفسر ان الرابع
الواجب ان كان مجرد
الكون تعدد او مع
البحر تركب او
بشرطه افتقر وان كان
ضيقه وان كان بدون
الكون فمخال وان كان
مع فزائد ضرورة
امتناع كونه داخلا
الحاسس الوجود
معلوم ضرورة بخلاف
الواجب واجيب بانه
لا نزاع في زيادة الوجود
المطلق بل الحاصل
وما ذكر لا يدل عليه
متى

الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قوله قلنا لذاته فيجب ان يكون وجود الواجب مقتضى لذات الواجب فيكون الالزام وجوده لا امكانه وتحقيقه انا اذا وصفتنا الماهية بالوجوب فمناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفتنا به الوجود فمناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها فمناه قلنا واجب الوجود لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الموجود لذاته الوجود (قال وهو ممتنع ٧) استدلل المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول لو كان وجود الواجب مجردا عن مقارنته الماهية فمصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لاشتاع تخلف مقتضى الذات وقدمه بطلانه بل واجبا فيلزم تعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوده الى الغير ضرورة توقف وجوده على التجرد التوقف على ذلك الغير لا يشمل يكتفي في التجرد عدم ما يقتضى المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم واجيب بانه لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الموجودات الثاني الواجب مبدأ الممكنات فلو كان وجودا مجردا فكيف نه مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال لاضالة كون وجوده زيد على نفسه ولعله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب البداء بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عديم وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم يخلف عنه لانشاء شرط البدائية ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعله يتمتع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط البدائية والواجب ان ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مباين لسائر الموجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك الثالث الواجب يشترك الممكنات في الوجود وبخلافها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مقابرا لحقيقته والواجب ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الحاصل وهو المتنازع الرابع الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عديم لا يصلح جزأ للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون في الاعيان فمخال ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والواجب انه نفس الكون الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة الكون المطلق عليه الحاصل الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة

والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق للخاص الذي هو نفس الحقيقة والى هذه
 الاجوبة اشار بقوله لا نزاع في زيادة الوجود المطلق اى على ماهية الواجب وانما
 النزاع في زيادة وجوده الخاص وما ذكر من الوجوه لا يدل عليها (قال فان قيل ٩)
 اشارة الى دليل آخر للامام لا يندفع بما ذكر تقريره ان الوجود بطبيعة نوعية لما ينتم
 من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها
 بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر لامتناع تخلف المتضمن عن المتضمن وعلى هذا
 فبين كثير من القواعد كما سأتى فالوجود ان اقتضى العروض او اللاهروض لم
 يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وحيه
 الى منفصل كما سبق والجواب انا لا نسلم انه طبيعة نوعية ويجرد اصداد المفهوم
 لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم
 كالنور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر
 الانوار فيحوز ان تكون الوجودات الخاصة بمضافة بالحقيقة يجب للوجود الواجب
 التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود
 المطلق عليها صدق العرضي اللازم على عروضاته المزمومة كالنور على الانوار
 لا صدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان لافراده او بمعنى
 جزئه الماهية يلزم التركيب كالمحيط ان لاواعه (قال متواطأ او متشككا ٧) اشارة الى
 ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستند بانه يجوز اشتراك اللزومات المختلفة المتباينة في
 لازم واحد غير ذاتي سواء كانت مقولته عليها بالتواطى كالماهية على الماهيات والنسب
 على الشخصيات او بالتشكيك كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارة فلا يلزم
 من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية
 والوجودات افرادا متفقة الحقيقة واللوازم وان فرضنا اشتراك الكل في مفهوم
 الوجود على السواء من غير اولية ولا اولوية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان
 من دأب الحكماء المحققين سلك طريق التحقيق ذكر في جواب استدلالات الامام
 ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لانه في اللغة تقدم منه في المعلوم وفي الجواهر
 اولى منه في العرض وفي العرض القاصر كالسواد اشد منه في غير القاصر كالحرارة بل هو
 في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن والواقع على الاشياء بالتشكيك يكون
 عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها اوجزه ماهية لامتناع اختلافهما على ما سأتى
 فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات بل لازما خارجا يقع على ما يحتمل معنى
 واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات
 الممكنات في الحقيقة ليعتد اختلافها في العروض واللاهروض وفي المبدئية للممكنات
 وعدم المبدئية الى غير ذلك والمحتمل ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وان

٩ الوجودات طبيعة
 نوعية فلا تختلف
 لوازمها قلت ممنوع
 بل الوجودات متضادة
 بالحقيقة يجب لبعض
 منها ما يمنع على البعض
 كالانوار ويقع المطلق
 عليها وقوع لازم
 غير ذاتي من

٧ وهو الحق لكونه
 في الواجب اولى
 واشد واقدم من

٨ ولا يستلزم زيادتها على ماهياتها متى ٩ فثباني الوجودات قلنا بمعنى عدم التصاقها بالماهيات
عدم التشارك في مفهوم الكون ٦٧ غير لازم كإفراد الماشي متى ٧ الى ان وجود كل شيء

والاشتراك لفظي
لا له لوازم فقياسه
اما بالعدم فيتناقض
لو بالوجودية فيقدر
او بوجود آخر
فيتسلسل وايضا فهو
اما معدوم فينصف
بتيقظه ويخصق
في المحل ما لا تحقق له
او موجود فيتسلسل
واجب عن الاول
بان قيامه بالماهية من
حيث هي فان قيل
فيقوم باللا موجود
وهو اظهر في التافض
قلنا بل بما لا يتبر فيه
الوجود والعدم وان
لم ينفك عن احدهما
فان قيل فيقارن
احدهما فيعود
المحذور قلنا القياس
بها على فيكني حصولها
في العقل من غير
اعتباره وان اعتبر
فلاتسلسل في الاعتبارات
وهن الثاني بان وجود
الوجود عينه وانما
التراع في غير موصيقيه
ان الوجود تحقق
الاشياء فيكون تحققه

سبنا على ان امر ادهم ان حقيقة الواجب وجود مجردي محض الواجبة لاشتراك فيه
اصلا والوجود المشترك المام المعلوم لازم له غير معوم بل صرح في بعض كتبه
بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها
من الثانية بحيث لا يمكن توجيه شك تخيل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض
او اللامروض تساوي الواجب والممكن في ذلك وان لم ينعض شيئا منهما كان وجوب
الواجب من الغير وجهه الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي
في الحقيقة فذهب الى انه لابد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون
الوجودات متساوية في الوازم (قال فيريد عليها ٨) دفع لما سبق الى بعض الوجودات
من ان الوجود اذا كان مشككا كان زائدا في الكل وهو المطلوب حتى قالوا ان اختلافه
في العروض واللامروض على تقدير التواطى محال وعلى تقدير التشكيك نهافت لاستلزامه
العروض في الكل فقول كلاهما غاصد اما الاول فلما سبق من ان المتواطى قد لا يكون
ذاتيا لما نعته بل عارضا مختلف مروضاته بالحقيقة والوازم واما الثاني فلان كون
الوجود مشككا انما يستلزم زيادته على ما نعته من الوجودات وهو غير مطلوب
والمطلوب زيادة الوجودات انحصار بها بان يكون كل منها عارضا لما هيته قائما بها
في العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد مروضات مفهوم الوجود او المشكك
وجودا قبوما اي قائما بنفسه مقيا لغيره لكونه حقيقة مخالفة لساير المروضات واما
تعجب الامام بان العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالفهمية والمحكومة
لكونه امر اضا فيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا
بنفسه غنيا عن السبب مبدأ لاستقلال كل مستقل قالوا بالتعجب حيث صدر مثل هذا
الكلام عن مثل ذلك الامام (قال فان قيل ٩) اي في اثبات المقدمة للمتنوعة لولم يكن
الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الوجودات لزم الثباني الكلي بين الوجودات
ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب واللازم باطل
لما ثبت من اشتراك الوجود معنى قلنا ان اريد بالثباني عدم صدق بعضها على البعض
فلانسل استفعالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها
وان اريد عدم التشارك في شيء اصلا فلانسل لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك
في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون وذلك
كأفراد الماشي من انواع الحيوانات وامضا صها يشترك في مفهوم الماشي من غير
تصادق بينها (قال وذهب السج ٧) احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية
في الواجب والممكنات جميعا بوجوده حاصلها انه لولم يكن نفس الماهية وليس جزأها

بنفسه كمال الزمان مع التقدم والتأخر على انه لاستحالة في كونه معدوما متى

بالا اتفاق لكان زائدا عليها فاما بما قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع
ثبوتها في نفسها لان ما لا يكون له في نفسه لا يكون محلا ولا في محل وهذا بالنظر
الى الوجود والمناهية بمنع اما في جانب الماهية فلا انها لو تحقق محلا للوجود
فحققتها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود
المعرض على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة الا
ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقية وجود المعرض واما في جانب الوجود
فلا انه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اى وجوده زائد عليه تسلسلت الوجودات
فباستمرار الوجود والعدم في كل من المعرض والعارض يمكن الاحتجاج على
امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بهما وهى
بدون الوجود ممدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود
والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بهما لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعارضات فان كان
ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية
الموجودة المتوقفة على قيام ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا
الوجود ايضا عارض يقتضي سبق الماهية عليه بوجود آخر وهم جرا قبل هذا
التسلسل مع امتناعه لما سأتى من الأدلة ولاستزاده انحصار ما يتناهي بين حاضرين
الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع
الموجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودها غير عارض والالم يكن الجميع جميعا
وفيه نظرا لنا لان سلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراء وجود آخر بل كل
جميع فرضت معرضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء
الوجودات الى وجود لا يكون ينته وبين الماهية وجود آخر الثالث ان وجود الشيء
لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات
بل ممدوما وفيه انصاف الشيء بقيضه وكون ما لا يؤوله في نفسه ثابتا في محله الرابع
انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع انصاف الشيء بقيضه وامتناع ان يثبت
في المحل ما لا يثبت له في نفسه فتقل الكلام الى وجوده وتسلسل لان التقدير ان وجود
كل شيء زائد عليه والتعقيب يقتضي رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق المزيد
بين الوجود والعدم في جانبي المعرض والعارض على ما اوردنا في المتن الاول
انه لو قام بالماهية فالماهية المعرضة امام ممدومة فيتناقض او موجودة فيدور او يتسلسل
وتعبرر الشيء ان الوجود العارض اما معدوم فينصف الشيء بقيضه ويثبت
في المحل ما لا يثبت له في نفسه واما موجود غير يد وجوده عليه وتسلسل الوجودات
والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامها بها انما هو بحسب
العقل بار يلا محذ كلامهما من غير ملازمة الآخر ويعتبر الوجود معنى له اختصاص

ناعت بالماهية لا بحسب الخسار ج بأن يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم وتلزم
 المحالات واما تفصيلا فمن الاول ان قيامه بالماهية من حيث هي لا بالماهية المدومة
 يلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة يلزم الدور او التسلسل فان قيل ان ار يد بالماهية
 من حيث هي هي مالا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزأ منها هي ما قيل فغير
 مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان ار يد مالا يكون موجودا ولا معدوما
 لا بالعروض ولا بغيره خالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود تقيض الوجود بلا نزاع
 ولا شبهة قلنا المراد مالا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا يتفكك عن احدهما
 في الخارج فان قيل عدم الانفكاك من احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم
 فينا قض او الوجود فيدور او يتسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس
 كقيام البياض بالجسم يلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما ذاتيا او زمانيا فتلزم المحالات
 بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان تلاحظ
 وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا بملاحظة
 العقل فان عدم الاعتبار بغير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم
 التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني فمواهم
 الاختصار على منع لزوم تقدم العروض على العارض بالوجود على الإطلاق وانما ذلك
 في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعن الثاني المتأخر ان الوجود موجود
 ولازم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده
 عينه وانما النزاع في غيره والادلة المتأخات عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل
 شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به
 كما انه لما كان التقدم والتأخر فيما بين الاشياء بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير
 افتقار الى زمان آخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه
 بنفسه قلنا منوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج
 الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل لشيء اما من ذاته كما في الواجب
 او من غيره كما في الممكن لم يفتر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان فانه
 انما يتحقق بعد تأخير الفاعل بوجود يقوم به عقلا على ان في قولنا تحقق الاشياء بالوجود
 تسامحا في العبارة او الوجود نفس تحقق الاشياء لاما به تحققها والمعنى ان تحقق الاشياء
 يكون عند قيام الوجود بها عقلا واتحادها به هوية او افتقار ان الوجود معدوم
 ولا يلزم منه اتصاف الشيء بتقيضه بمعنى صدقه عليه لان تقيض الوجود هو العدم
 واللاوجود لا المعدوم واللاوجود فقيامة الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذى وجود
 كما ان السواد ليس بذى سواد والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل مالا يتحققه
 في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم

٦١
٦٢
٦٣
٦٤
٦٥
٦٦
٦٧
٦٨
٦٩
٧٠
٧١
٧٢
٧٣
٧٤
٧٥
٧٦
٧٧
٧٨
٧٩
٨٠
٨١
٨٢
٨٣
٨٤
٨٥
٨٦
٨٧
٨٨
٨٩
٩٠
٩١
٩٢
٩٣
٩٤
٩٥
٩٦
٩٧
٩٨
٩٩
١٠٠
١٠١
١٠٢
١٠٣
١٠٤
١٠٥
١٠٦
١٠٧
١٠٨
١٠٩
١١٠
١١١
١١٢
١١٣
١١٤
١١٥
١١٦
١١٧
١١٨
١١٩
١٢٠
١٢١
١٢٢
١٢٣
١٢٤
١٢٥
١٢٦
١٢٧
١٢٨
١٢٩
١٣٠
١٣١
١٣٢
١٣٣
١٣٤
١٣٥
١٣٦
١٣٧
١٣٨
١٣٩
١٤٠
١٤١
١٤٢
١٤٣
١٤٤
١٤٥
١٤٦
١٤٧
١٤٨
١٤٩
١٥٠
١٥١
١٥٢
١٥٣
١٥٤
١٥٥
١٥٦
١٥٧
١٥٨
١٥٩
١٦٠
١٦١
١٦٢
١٦٣
١٦٤
١٦٥
١٦٦
١٦٧
١٦٨
١٦٩
١٧٠
١٧١
١٧٢
١٧٣
١٧٤
١٧٥
١٧٦
١٧٧
١٧٨
١٧٩
١٨٠
١٨١
١٨٢
١٨٣
١٨٤
١٨٥
١٨٦
١٨٧
١٨٨
١٨٩
١٩٠
١٩١
١٩٢
١٩٣
١٩٤
١٩٥
١٩٦
١٩٧
١٩٨
١٩٩
٢٠٠
٢٠١
٢٠٢
٢٠٣
٢٠٤
٢٠٥
٢٠٦
٢٠٧
٢٠٨
٢٠٩
٢١٠
٢١١
٢١٢
٢١٣
٢١٤
٢١٥
٢١٦
٢١٧
٢١٨
٢١٩
٢٢٠
٢٢١
٢٢٢
٢٢٣
٢٢٤
٢٢٥
٢٢٦
٢٢٧
٢٢٨
٢٢٩
٢٣٠
٢٣١
٢٣٢
٢٣٣
٢٣٤
٢٣٥
٢٣٦
٢٣٧
٢٣٨
٢٣٩
٢٤٠
٢٤١
٢٤٢
٢٤٣
٢٤٤
٢٤٥
٢٤٦
٢٤٧
٢٤٨
٢٤٩
٢٥٠
٢٥١
٢٥٢
٢٥٣
٢٥٤
٢٥٥
٢٥٦
٢٥٧
٢٥٨
٢٥٩
٢٦٠
٢٦١
٢٦٢
٢٦٣
٢٦٤
٢٦٥
٢٦٦
٢٦٧
٢٦٨
٢٦٩
٢٧٠
٢٧١
٢٧٢
٢٧٣
٢٧٤
٢٧٥
٢٧٦
٢٧٧
٢٧٨
٢٧٩
٢٨٠
٢٨١
٢٨٢
٢٨٣
٢٨٤
٢٨٥
٢٨٦
٢٨٧
٢٨٨
٢٨٩
٢٩٠
٢٩١
٢٩٢
٢٩٣
٢٩٤
٢٩٥
٢٩٦
٢٩٧
٢٩٨
٢٩٩
٣٠٠
٣٠١
٣٠٢
٣٠٣
٣٠٤
٣٠٥
٣٠٦
٣٠٧
٣٠٨
٣٠٩
٣١٠
٣١١
٣١٢
٣١٣
٣١٤
٣١٥
٣١٦
٣١٧
٣١٨
٣١٩
٣٢٠
٣٢١
٣٢٢
٣٢٣
٣٢٤
٣٢٥
٣٢٦
٣٢٧
٣٢٨
٣٢٩
٣٣٠
٣٣١
٣٣٢
٣٣٣
٣٣٤
٣٣٥
٣٣٦
٣٣٧
٣٣٨
٣٣٩
٣٤٠
٣٤١
٣٤٢
٣٤٣
٣٤٤
٣٤٥
٣٤٦
٣٤٧
٣٤٨
٣٤٩
٣٥٠
٣٥١
٣٥٢
٣٥٣
٣٥٤
٣٥٥
٣٥٦
٣٥٧
٣٥٨
٣٥٩
٣٦٠
٣٦١
٣٦٢
٣٦٣
٣٦٤
٣٦٥
٣٦٦
٣٦٧
٣٦٨
٣٦٩
٣٧٠
٣٧١
٣٧٢
٣٧٣
٣٧٤
٣٧٥
٣٧٦
٣٧٧
٣٧٨
٣٧٩
٣٨٠
٣٨١
٣٨٢
٣٨٣
٣٨٤
٣٨٥
٣٨٦
٣٨٧
٣٨٨
٣٨٩
٣٩٠
٣٩١
٣٩٢
٣٩٣
٣٩٤
٣٩٥
٣٩٦
٣٩٧
٣٩٨
٣٩٩
٤٠٠
٤٠١
٤٠٢
٤٠٣
٤٠٤
٤٠٥
٤٠٦
٤٠٧
٤٠٨
٤٠٩
٤١٠
٤١١
٤١٢
٤١٣
٤١٤
٤١٥
٤١٦
٤١٧
٤١٨
٤١٩
٤٢٠
٤٢١
٤٢٢
٤٢٣
٤٢٤
٤٢٥
٤٢٦
٤٢٧
٤٢٨
٤٢٩
٤٣٠
٤٣١
٤٣٢
٤٣٣
٤٣٤
٤٣٥
٤٣٦
٤٣٧
٤٣٨
٤٣٩
٤٤٠
٤٤١
٤٤٢
٤٤٣
٤٤٤
٤٤٥
٤٤٦
٤٤٧
٤٤٨
٤٤٩
٤٥٠
٤٥١
٤٥٢
٤٥٣
٤٥٤
٤٥٥
٤٥٦
٤٥٧
٤٥٨
٤٥٩
٤٦٠
٤٦١
٤٦٢
٤٦٣
٤٦٤
٤٦٥
٤٦٦
٤٦٧
٤٦٨
٤٦٩
٤٧٠
٤٧١
٤٧٢
٤٧٣
٤٧٤
٤٧٥
٤٧٦
٤٧٧
٤٧٨
٤٧٩
٤٨٠
٤٨١
٤٨٢
٤٨٣
٤٨٤
٤٨٥
٤٨٦
٤٨٧
٤٨٨
٤٨٩
٤٩٠
٤٩١
٤٩٢
٤٩٣
٤٩٤
٤٩٥
٤٩٦
٤٩٧
٤٩٨
٤٩٩
٥٠٠
٥٠١
٥٠٢
٥٠٣
٥٠٤
٥٠٥
٥٠٦
٥٠٧
٥٠٨
٥٠٩
٥١٠
٥١١
٥١٢
٥١٣
٥١٤
٥١٥
٥١٦
٥١٧
٥١٨
٥١٩
٥٢٠
٥٢١
٥٢٢
٥٢٣
٥٢٤
٥٢٥
٥٢٦
٥٢٧
٥٢٨
٥٢٩
٥٣٠
٥٣١
٥٣٢
٥٣٣
٥٣٤
٥٣٥
٥٣٦
٥٣٧
٥٣٨
٥٣٩
٥٤٠
٥٤١
٥٤٢
٥٤٣
٥٤٤
٥٤٥
٥٤٦
٥٤٧
٥٤٨
٥٤٩
٥٥٠
٥٥١
٥٥٢
٥٥٣
٥٥٤
٥٥٥
٥٥٦
٥٥٧
٥٥٨
٥٥٩
٥٦٠
٥٦١
٥٦٢
٥٦٣
٥٦٤
٥٦٥
٥٦٦
٥٦٧
٥٦٨
٥٦٩
٥٧٠
٥٧١
٥٧٢
٥٧٣
٥٧٤
٥٧٥
٥٧٦
٥٧٧
٥٧٨
٥٧٩
٥٨٠
٥٨١
٥٨٢
٥٨٣
٥٨٤
٥٨٥
٥٨٦
٥٨٧
٥٨٨
٥٨٩
٥٩٠
٥٩١
٥٩٢
٥٩٣
٥٩٤
٥٩٥
٥٩٦
٥٩٧
٥٩٨
٥٩٩
٦٠٠
٦٠١
٦٠٢
٦٠٣
٦٠٤
٦٠٥
٦٠٦
٦٠٧
٦٠٨
٦٠٩
٦١٠
٦١١
٦١٢
٦١٣
٦١٤
٦١٥
٦١٦
٦١٧
٦١٨
٦١٩
٦٢٠
٦٢١
٦٢٢
٦٢٣
٦٢٤
٦٢٥
٦٢٦
٦٢٧
٦٢٨
٦٢٩
٦٣٠
٦٣١
٦٣٢
٦٣٣
٦٣٤
٦٣٥
٦٣٦
٦٣٧
٦٣٨
٦٣٩
٦٤٠
٦٤١
٦٤٢
٦٤٣
٦٤٤
٦٤٥
٦٤٦
٦٤٧
٦٤٨
٦٤٩
٦٥٠
٦٥١
٦٥٢
٦٥٣
٦٥٤
٦٥٥
٦٥٦
٦٥٧
٦٥٨
٦٥٩
٦٦٠
٦٦١
٦٦٢
٦٦٣
٦٦٤
٦٦٥
٦٦٦
٦٦٧
٦٦٨
٦٦٩
٦٧٠
٦٧١
٦٧٢
٦٧٣
٦٧٤
٦٧٥
٦٧٦
٦٧٧
٦٧٨
٦٧٩
٦٨٠
٦٨١
٦٨٢
٦٨٣
٦٨٤
٦٨٥
٦٨٦
٦٨٧
٦٨٨
٦٨٩
٦٩٠
٦٩١
٦٩٢
٦٩٣
٦٩٤
٦٩٥
٦٩٦
٦٩٧
٦٩٨
٦٩٩
٧٠٠
٧٠١
٧٠٢
٧٠٣
٧٠٤
٧٠٥
٧٠٦
٧٠٧
٧٠٨
٧٠٩
٧١٠
٧١١
٧١٢
٧١٣
٧١٤
٧١٥
٧١٦
٧١٧
٧١٨
٧١٩
٧٢٠
٧٢١
٧٢٢
٧٢٣
٧٢٤
٧٢٥
٧٢٦
٧٢٧
٧٢٨
٧٢٩
٧٣٠
٧٣١
٧٣٢
٧٣٣
٧٣٤
٧٣٥
٧٣٦
٧٣٧
٧٣٨
٧٣٩
٧٤٠
٧٤١
٧٤٢
٧٤٣
٧٤٤
٧٤٥
٧٤٦
٧٤٧
٧٤٨
٧٤٩
٧٥٠
٧٥١
٧٥٢
٧٥٣
٧٥٤
٧٥٥
٧٥٦
٧٥٧
٧٥٨
٧٥٩
٧٦٠
٧٦١
٧٦٢
٧٦٣
٧٦٤
٧٦٥
٧٦٦
٧٦٧
٧٦٨
٧٦٩
٧٧٠
٧٧١
٧٧٢
٧٧٣
٧٧٤
٧٧٥
٧٧٦
٧٧٧
٧٧٨
٧٧٩
٧٨٠
٧٨١
٧٨٢
٧٨٣
٧٨٤
٧٨٥
٧٨٦
٧٨٧
٧٨٨
٧٨٩
٧٩٠
٧٩١
٧٩٢
٧٩٣
٧٩٤
٧٩٥
٧٩٦
٧٩٧
٧٩٨
٧٩٩
٨٠٠
٨٠١
٨٠٢
٨٠٣
٨٠٤
٨٠٥
٨٠٦
٨٠٧
٨٠٨
٨٠٩
٨١٠
٨١١
٨١٢
٨١٣
٨١٤
٨١٥
٨١٦
٨١٧
٨١٨
٨١٩
٨٢٠
٨٢١
٨٢٢
٨٢٣
٨٢٤
٨٢٥
٨٢٦
٨٢٧
٨٢٨
٨٢٩
٨٣٠
٨٣١
٨٣٢
٨٣٣
٨٣٤
٨٣٥
٨٣٦
٨٣٧
٨٣٨
٨٣٩
٨٤٠
٨٤١
٨٤٢
٨٤٣
٨٤٤
٨٤٥
٨٤٦
٨٤٧
٨٤٨
٨٤٩
٨٥٠
٨٥١
٨٥٢
٨٥٣
٨٥٤
٨٥٥
٨٥٦
٨٥٧
٨٥٨
٨٥٩
٨٦٠
٨٦١
٨٦٢
٨٦٣
٨٦٤
٨٦٥
٨٦٦
٨٦٧
٨٦٨
٨٦٩
٨٧٠
٨٧١
٨٧٢
٨٧٣
٨٧٤
٨٧٥
٨٧٦
٨٧٧
٨٧٨
٨٧٩
٨٨٠
٨٨١
٨٨٢
٨٨٣
٨٨٤
٨٨٥
٨٨٦
٨٨٧
٨٨٨
٨٨٩
٨٩٠
٨٩١
٨٩٢
٨٩٣
٨٩٤
٨٩٥
٨٩٦
٨٩٧
٨٩٨
٨٩٩
٩٠٠
٩٠١
٩٠٢
٩٠٣
٩٠٤
٩٠٥
٩٠٦
٩٠٧
٩٠٨
٩٠٩
٩١٠
٩١١
٩١٢
٩١٣
٩١٤
٩١٥
٩١٦
٩١٧
٩١٨
٩١٩
٩٢٠
٩٢١
٩٢٢
٩٢٣
٩٢٤
٩٢٥
٩٢٦
٩٢٧
٩٢٨
٩٢٩
٩٣٠
٩٣١
٩٣٢
٩٣٣
٩٣٤
٩٣٥
٩٣٦
٩٣٧
٩٣٨
٩٣٩
٩٤٠
٩٤١
٩٤٢
٩٤٣
٩٤٤
٩٤٥
٩٤٦
٩٤٧
٩٤٨
٩٤٩
٩٥٠
٩٥١
٩٥٢
٩٥٣
٩٥٤
٩٥٥
٩٥٦
٩٥٧
٩٥٨
٩٥٩
٩٦٠
٩٦١
٩٦٢
٩٦٣
٩٦٤
٩٦٥
٩٦٦
٩٦٧
٩٦٨
٩٦٩
٩٧٠
٩٧١
٩٧٢
٩٧٣
٩٧٤
٩٧٥
٩٧٦
٩٧٧
٩٧٨
٩٧٩
٩٨٠
٩٨١
٩٨٢
٩٨٣
٩٨٤
٩٨٥
٩٨٦
٩٨٧
٩٨٨
٩٨٩
٩٩٠
٩٩١
٩٩٢
٩٩٣
٩٩٤
٩٩٥
٩٩٦
٩٩٧
٩٩٨
٩٩٩
١٠٠٠

نائباً عن ان الوجود
كما يطلق على الكون
يطلق على الذات
على ان مفهوم الذات
ايضا معنى مشترك
فأوجه هذا الاختلاف
قلت مضمون ادلة
الجمهور ان ليس
مفهوم الوجود
مفهوم الماهية المصفة
به وادلة السجج ان
ليس لهما هو بشأن
متمايزان فان تقوم
احداهما بالآخرى
كالجسم مع البياض
فلا خلاف في ان
الوجود زائد ذهاباً عن
ان العقل ان يلاحظ
الماهية دون الوجود
وبالعكس لا عيناً بان
يكون الماهية متحقق
ولما رتبها للمبني
بالوجود فمتحقق آخر
حتى يجتمعا اجتماع
التسائل والمقبول
كالجسم والبياض
فقد العرير لا يبي
نراع ويظهر ان جعل
الاشتراك لفظياً مكابرة
ولا شترع على الوجود

بل حسب العقل فلا يلزم الاتصافه في العقل وقد يجاب عن الاول بأنه متفوض بالاعراض
القائمة بالتحال كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فدور او تسلسل واجتماع
لثلاثين اول الاسود فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا يسود فله يلزم
تحال وطرياقه على محل لا اسود يصير حال طرياقه اسود من غير تناقض ولا كذلك حال
الوجود مع الماهية لان انهم يدعي ان تقدم المعارض على المعارض بالوجود ضروري
فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا يحصى سوى المنع والامتناع
بان ذلك انما هو في العروض الخارجى كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني
بان الوجود ليس عو جود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سبأني من في الواسطة
(قال فان قلت ٨) يريد تحقيق مذهب السجج وسائر المتكلمين والحكماء على وجه
لا يخالف بديهية العقل فان الظاهر من مذهب السجج ان مفهوم وجود الانسان هو
الحيوان الناطق مثلاً ولفظ الوجود في العربية ولفظ هستي في الفارسية الى غير ذلك
من اللغات مشترك بين معان لا شك اداهى من الموجودات ومن مذهب المتكلمين ان
الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الاعراض بمحالتها ومن مذهب الحكماء انه كذلك
في الممكنات وفي الواجب معنى آخر غير مدرك للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان
وذهب صاحب الصانيف الى ان حنناً الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم
الكون ومفهوم الذات فن ذهب الى انه زائد على الماهية اراديه الكون ومن ذهب
الى انه نفس الماهية اراديه الذات فمتدحرج واليه يرتفع الاختلاف وهذا غلط اما
اولا فلان احتجاج الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود المقابل لعدم وهو معنى
الكون واما ثانياً فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد مشترك بين الذوات واشتراك
الوجود بين الموجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واما ثالثاً فلان القول
بان ذات الانسان نفس ذاته وما هيته مما يتصور فيه قائدة مضل ان يحتاج الى
الاحتجاج عليه فتقول ادلة القائلين بان وجود الشيء زائد عليه لا يفيد سوى ان ليس
الفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض
قائم به قيام العرض بالتحال فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره
وادلة القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشيء هوية ولما رتبته
المسمى بالوجود هوية اخرى قائدة بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير
دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان هذا يدعى البطلان
فان لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المصنف خلاف في ان الوجود زائد
على الماهية ذهاباً عند العقل وبحسب المفهوم والصور عني ان العقل ان يلاحظ الواحد

الذهني سوى ان ثبت ان يقول زائد في العقل وعلى الناق ان يقول عقلاً ان في العقل وليس له في العقابر (دون)
العقلي والاشتراك المعنوي كما في سائر المفاهيم الحكيمة سيما المعية فان العقل عنده لا يقتضيه الجود وهذا

وبوجودها بالخاصة
كأني الممكنات وحده
الفلاسفة حقيقة الوجود
انها من القائم بالذات
الخالف بالحقيقة للأثر
الوجودات المعتبر
عنه بالوجود البحت
والوجود بشرط
لاذ في الماهية مع
الوجود ثابتة التركيب
والاحتياج ولا كذلك
الوجود الخاص مع
المطلق فإنه كون
خاص تحقق بنفسه
فإن ذاته في التحقق
من المطلق وغيره
وأما يقع المطلق عليه
وقوع لازم خارجي
غير مقوم ولا يتصور
هذا في غير الوجود
لان احتياجه في التعقؤ
الى الوجود ضروري
ومبنى هذا على ان
الوجودات متخصصة
متكثرة بانفسها مشتركة
في عارض هو مفهوم
الكون كنور الشمس
والسراج وبياض
النخيل والعاج لكن لما
لم يكن لها اسام
مخصوصة نوه ان
تخصصها وتآمرها

دون الماهية والماهية دون الوجود لا عين الى بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما
هوية متميزة يقوم احدهما بالآخرى كبياض الجسم فعدنهرير البحث وبيان ان المراد ان زيادة
في التصور او في الهوية يرفع النزاع بين الفريقين و يظهر ان القول يكون اشتراك
الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود للضاف الى الانسان غير المفهوم من
الضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكبرة ومخالفة لبديهة العقل
وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبت
قال بان زيادة صلا بمعنى ان في العقل امر هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق
القول بأنه نفس الماهية لانه لا تمايز ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يقتض
فيه احدهما بدون الآخر فتحقق التمايز وفيه نظر لانه لا نزاع للقائلين بنى الوجود
الذهني في عقل الكليات والاعتبارات والمعدومات والمتمنات ومقابلة بعضها
لبعض بحسب المفهوم وأما نزاعهم في كون العقل بمصو لشي في العقل وفي اقتضائه
الثبوت في الجملة فلا ينص له بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التمايز بين الوجود والماهية
في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي
بان يعمل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كما لا ينفي تمايز مفهوم الانسان
لمفهوم الفرس ومفهوم الامكان لمفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد
بل غاية الامر ان لا يقولوا الوجود امر زائد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت
فيه بل يقولوا زائد ومشترك علا وفي العقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم
من الآخر ويدرك منه معنى كلياً يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين
بنى الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي
ذكرنا (قال هذا في الممكن ٣) بمعنى ان ما ذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة الوجود على
الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وفي كونه نفسها
عينا بمعنى عدم تمايزها بالهوية اما هو في الممكن وأما في الواجب فعدن التكلمين له
حقيقة غير مدركة للعقول متفصلة بذاتها لوجودها الخاص بالخيار لها بحسب المفهوم
دون الهوية كأي الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا
من غير افتقار الى عامل بوجوده او محيل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات
بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويسير عنه بالوجود
البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات
وأما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لو كان له ماهية ووجود فلان كان الواجب هو
المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج
الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لمروضة الى الماهية ولو في العقل
وحين امترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة

٣ لو كان المطلق تارضا لها لكان في كل منها حصة من مفهوم ٧٣ الكون كما هو شأن الاعراض العامة

فيكون الحصة من مفهوم الكون زائدا على ما هو حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم فيه وجودان مروض وعارض وفي الممكن وجودان وماهية وعلى هذا في التلج ياضن وهذا مما يكذب العقل والحس قلت لا نزاع لهم في زيادة الحصة من مفهوم الكون على الوجود الخاص الذي هو حقيقة الواجب اذ لا فرق بين مفهوم الكون والحصص منه الا بمجرد اعتبار الاضافة وانما نزاعهم في ان يكون له ماهية يزبد عليها الوجود الخاص في التعقل وثبوته بعد القول بالتشكيك فغاية الوجودات المنحصص من مفهوم الكون ضروري لكن بحسب العقل دون الخارج لما يقرر من اتحاد الموضوع والحمول بحسب الذات على ان المنحصص من مفهوم

اشتماع تحقق الخاص بلون العام اباوا بأنه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته بالماهية حتى في التحقق من الوجود للمطلق وغيره من العوارض والاسباب بخلاف لسائر الوجودات بالحقيقة وان كان مشار كاتها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير مفهوم وهذا لا يوجب التركيب ولا الافتقار كما انكم اذا جعلتموه ماهية موجودة فكونه اخص من مطلق الماهية والموجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري محض وحين اعترض بأنه لا يجوز ان تكون تلك الحقيقة مخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها القضية مما سواها امر غير الوجود اباوا بان التحقق بنفسه النفي مما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير الوجود في التحقق الى الوجود ضروري وحين اعترض بان الوجود مفهوم واحد لا يتكرر ولا يصير حصة الا بالاضافة الى الماهيات كيباض هذا التلج وذلك اذ لا معنى للتعدد سوى المطلق مع قيد الاضافة اباوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقائق متكررة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متتلة متفقة بالحقيقة ولا بانفسه لكون الوجود المطلق جنسها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانها مختلفان بالحقيقة والاقوام مشتركات في عارض لنور وكذا يبيض الثلج والعايج بل كلهم والكيف المشتركين في الرضية بل الجوهر والارض المشتركة في الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرش وغير ذلك توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصة اما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المروضة لها كيباض هذا الثلج وذلك ونور هذا السراج وذلك وليس كذلك والانصاف ان ماذكروا من الاختلاف بالحقيقة حتى في وجود الواجب والممكن ويحتمل في مثل وجود الجوهر والارض ومثل وجود القار وغير القار واما في مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا (قال فان قلت ٣) لما لاح من كلام القار ابي وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص مروض للوجود العام المشترك المقابل للعدم على ما تلخصه الحكيم المحقق اعترض الامام بان فيه اعتراضا يكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجود ابو حودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارية وقد سبق ان النزاع في الوجودات الخاصة لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة ان في كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو الكون في الاحيان صرح بعض من حاول تلخيص كلام الحكماء بان الحصة من مفهوم الكون في الاحيان زائد على الوجود المجرد المبدأ للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب فتأكد الاعتراض بان الوجود الخاص الذي هو الحصة من مفهوم الكون زائد على حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم منه ان يكون في الواجب وجود ان عارض ومروض وفي الممكن كالانسان

العام صور عقلية لا تحقق لها في الاعيان فلا يلزم للممكن وجود ان ولا في الابيض ياضان من (مثلا)

٨ من المتسلسلة والتصوفة توهموا ان في الوجود الخاص مع المطلق ايضا ثابتة التركيب والاحتياج فذهبوا الى ان حقيقة الواجب هو مطلق الوجود ٧٣ * وانه ليس معنى كليا يتكرر في الجزئيات بل واحد بالتحصيل

موجود بوجوده هو نفسه وانما التكرر في الموجودات بواسطة الإضافات ومعنى قولنا الواجب موجوداته الوجود والممكن موجوداته ذو الوجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وادعوا ان قول الحكماء هو الوجود البحت وبشرط لارضى الى ذلك وكذا قولهم الوجود خير من الممكن لا يعقله ضد ولا مثل ولا جنس ولا فصل وانت خبير بان هذا يناقض تصريحهم بانه من المحمولات العقلية لا متناع استنفائه من المحل وحصوله فيه خارجا من المعنويات الثانية اذ ليس في الاعيان ما هو وجود بل انسان وسواد مثلا وانه ينقسم الى الواجب والممكن والقديم والحادث وانه يتكرر بتكرار

مثلا ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو الحصة من مفهوم الكون وامر ثالث هو ماصدق عليه الوجود وهو عارض للماهية معروض للحصة وهذا مما لم يخل به احد ولم يرق عليه دليل واذا اعتبر هذا بيباض الثلج لزم ان يكون فيه يباض عارض هو الحصة من مفهوم البياض وآخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص والجواب ان معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية مالا ماصدق هو عليه من الوجودات المتخالفة وكما لزمناهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة كيف وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب غير مملوكة ومفهوم الكون معلوم بل يدهى وكذا قيد الوجوب مثلا وانما النزاع في ان يكون لوجوده الخاص ماهية مقابلة له بحسب المفهوم كما في الممكنات واذا قرر انه لا معنى للحصة من مفهوم العام لنفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما فكل من قال يكون الوجود مقولا على الوجودات بالتشكيك وان المقول بالتشكيك لا يكون ماهية اوجزه ماهية لاهته بل عارضا فقد قال بان في الممكن امر ا وراه الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذي به تصفقه في الاعيان بل نفس تصفقه وكل دليل دل على ذلك فقد دل على هذا الا ان هذا التفارب انما هو بحسب العقل لا غير فليس في الخارج للانسان مثلا امر هو الماهية وآخر هو الوجود فضلا عن ان يكون هناك وجودان على اننا لو فرضنا كون وجوده زائدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما في بياض الثلج يلزم ذلك لان مفهوم العام والحصة منه صورة عقلية محضة ولو سلم فاحد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري فمن اين يلزم في الانسان وجودان وفي الثلج بياضان (وقال ثم ان جملة) قد اشتهر فيما بين جمع من المتسلسلة والتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تسكبا به لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فحين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق تركيب او مجرد العروض فاحتاج ضرورة احتياج التقييد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحين اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا تتأكد تاهي والواجب موجود واحد لا تكرر فيه اجابوا بانه واحد تحصيلي موجود بوجوده هو نفسه وانما التكرر في الموجودات بواسطة الإضافات لا بواسطة تكرر وجوداتها فانه اذا نسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس فوجود آخر وهكذا وعلى هذا فغني قولنا الواجب موجوداته وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس اوفره موجود انه ذو وجود بمعنى انه نسبة الى الواجب وهذا احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب ليس موجود وان كل وجود حتى وجود

(١٠) (ل) الموضوعات الشخصية والوصية والجمسية وانه يقال على

الوجودات بالتشكيك ووجوه فساد هذا الرأي اصولا وفروعا يظهر من ان يفتي واكثر من ان يحمي من

الفاذ ورات واجب تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والا فتكثر الوجودات
وكون الوجود المطلق مفهوما كلياً لا يتحقق له الا في الذهن ضروري وما توهبوا
من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ لا يتحقق للعام الا في ضمن الخاص
نعم اذا كان العام ذاتياً للخاص يقتصر هو اليه في تعقله واما اذا كان عارضاً فلا وما ذكرنا
من انه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيتبع ارتفاعه اى عدمه فيكون واجبا
فخالطة وانما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه
بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل
المهية والعلية والقابلية وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء
بتقيضه قلنا المتنع اتصاف الشيء بتقيضه بمعنى حله عليه بالواطئة مثل قولنا الوجود
عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود
المطلق من العقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا يتحقق لها في الاعميان ثم ادعى
القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء وحرا
الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرطه اى
الوجود الصرف الذي لا تقييد فيه اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان السر
في نفسه انما هو عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به
او غير مؤثر عنده فالوجود بالقياس الى الشيء العادم كماله قديكون شر الكن لاذاته
بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم فحيث لا عدم لاسر فطعا فالوجود البحت خير محض
ومنها قولهم الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل اما الضد فلانه يقال عند الجمهور لموجود
مساوق القوة لموجود آخر مما عله والوجود وان فرضنا كونه موجودا بمعنى المروضية
للوجود فلا يتصور ان يمانعه شيء من الموجودات وعند الخاص لما شارك شيئا آخر
في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغنى في قوامه عن
الحال ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا تقوم لشيء يدونه ولو سلم فلا يتصور وجوده بمافيه
ولا يجامعه ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا فصل لانه بسيط لا جز له عين ولا ذهنا
والا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجبر على وجود الكل في الحسار
ان كان التركيب خارجا وفي الذهن ان كان ذهنا ولا نحره ان كان وجودا او
موجودا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان عدما او معدوما لزم تقدمه على شيء يتبصده
ولان الجنس يجب ان يكون اعم ولا اعم من الوجود اذ ما من شيء الا وله وجود وفي
بعض المقدمات ضعف لا ينفى ولو سلم فغاية الامر انصاف كل من الوجود والواجب
بهذه المعاني ولا انتاج عن الموجبتين في الشكل الثاني وتحقيقه ان لزوم هذه الامور
للوجود لا يوجب كونه الواجب مالم يتبين مساواتها للزوم ثم القول بكون الواجب
هو الوجود المطلق ينفى تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات

العقلية الى الامور التي يمتنع استثنائها عن المحل عقلا و يمتنع حصولها فيه بحسب
انحارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه مستثنى عن المحل ومثل البياض فان
قيامه بالمحل خارجي ومنها ان من العقولات الثنائية اي العوارض التي تلحق العقولات
الاولى من حيث لا يصح اي بها امر في انحارج كالكلية والجزئية والذاتية والرضية
لانها امور تلحق حقايق الاشياء عند حصولها في العقل وليس في الاعدان شي هو
الوجود والذاتية او الرضية مثلا وانما في الاعدان والساد مثلا وهما نظر
من جهة ان ما انساني اليه البيان هو ان وجودات الاشياء من المحولات العقلية
والعقولات الثنائية وكان الكلام في الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب
والممكن لانه ان كان مقفرا الى سبب فممكن والا فواجب والقديم والحادث لانه ان كان
مستبورا بالغير او بالعدم فحادث والا فقديم ومنها انه يتكرر بتكرر الموضوعات
الشخصية كوجود زيد وعمره والتوحيه كوجود الانسان والفرس والجنسية كوجود
الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المحل المستثنى في قوامه عن المحال ولا يتصور
ذلك للوجود فلما المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذي يحمل عليه الوجود
بالاشتقاق ولوسم قيام ههنا عقلي والماهية تلاحظ دون الوجود وهذا معنى استثنائه
عن العارض وان كان لا ينفك عن وجود عقلي وتظاهر هذا الكلام ان وجودات
الممكنات انما هي نفس الوجود المطلق تتكرر بالاضافة الى المحل وليست امورا
متكررة مخصصة بانفسها معروضة له لو كان المراد ان الوجود المطلق يتكرر ماصدق
هو عليه من الوجودات الخاصة بتكرر الموضوعات ومنها انه مقول على الوجودات
بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس وبالجملة فالتقول
بكون الواجب هو الوجود المطلق مبنى على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالتحصيص
موجودا في الخارج يمتنع العدم لذاته ومستلزم لبطان امور اتفق العقلاء عليها مثل
كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الوجودات مقولا عليها بالتشكيك ممدودا في ثواني
المعقولات وكون الواجب مبدءا لوجود الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة والحيوة
وارسال الرسل واتزال الكتب وغير ذلك ماوردت به الشريعة (قال وما اعجب حال
الوجود ٩) يتجيب من اختلافات العقلاء في احوال الوجود ومع اتفاه فهم على انه
اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشيء ان يقع ذاته في الجلاء واختلافها اختلافهم
في انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيق لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الوجودات
بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد او وجود عمرو بمنزلة قولنا الله زيد والله
عمرو والحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن
فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك هو الضلال
البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر او ليس بمرض ولا جوهر لكونهما

٩ اطبقوا على انه
يديهي لا اعرف منه
تم اختلافوا في انه جزئي
او كلي واجب او ممكن
عرض او لا عرض
ولا جوهر موجود
او اعتباري لا تحقق
له في الاعدان او واسطة
وافراده عين الماهيات
او زائده ولفظه مشترك
او متواطىء او مشترك
والله الهادي من

من اقسام الممكن الموجود وهذا هو الحق وفي كلام الامام ما يسميه بأنه عرضي به شرح
 جمع كثير من المتكلمين وهو بيمدحاً لان العرض لا يقوم بنفسه بل بعمله المستقضى عنه
 في تقومه ولا يتصور استغنائى في تقومه ومقتضى عن الوجود ومنها اختلافهم في انه
 موجود اولاً فقبل موجود وجود هو نفسه فلا يسأل وقيل بل اعتبارى بمعنى
 لا يقتضى له في الاعيان اذ لو وجد فلما ان يوجد وجود زائد في سلسل او يوجد
 هو نفسه فلا يكون اطلاق الوجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان
 معناه في الوجودات الوجود وفي غيره انه ذو الوجود ولاه اما ان يكون جوهر افعال
 صفة للاشياء او عرض فيقوم المثل دونه والتقوم بدون الوجود محال ولان ما ذكر
 في زامة الوجود على الماهية من انه عقل الماهية ونسك في وجودها جاز عليه
 في وجود الوجود فلما عقل الوجود وذلك في وجوده فلو وجد لكن وجوده زائداً
 وبسلسل ويهد يدعى مذهب اليه الملائمة من ان ماهية الواجب نفس الوجود
 الغير دونه لا يهد ما تصور الوجود المجرد مطلب بالبرهان وجوده في الاعيان فيكون
 وجوده زائداً وبسلسل ولا يحصى الابان الوجود القول على الوجه داب اعتبارى على
 بان وقيل الوجود ليس موجود ولا معدوم ولا وسط على سائر ومنها اختلافهم
 في ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او رابعة عليها كما سبق ومنها اختلافهم
 في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعري او تسمى
 يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلاً او مشكك يقع عليها بمعنى واحد
 هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهو الحق (قال المبحث الثالث الوجود ٢) على
 مراتب اعلاها الوجود في الاعيان وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذي لا يمتنع
 ذات الشيء وحقيقته بل نفس تحققها في الوجود في الاذهان وهو وجود سبب متأصل
 بمنزلة العقل للجسم يكون المحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انهما لو تحتملت
 في الخارج كانت ذلك الشيء كما ان مثل النهر لو تجسم اكان ذلك النهر في الوجود
 في المارة ثم في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازاً بان
 لان الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازائه
 اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته هم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه
 او النقش الموضوع بازائه ذلك اللفظ كان وجوداً حقيقياً من قبل الوجود في اذهان
 لكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق فللهي على العيني والاسطى
 على الذهني والخطي على اللفظي فمتى بلاب دلالات اوها سلبية تحضه لمخالف
 فيها حسب اختلاف الاصطلاح والاموراع الدال ولا المدلول اذ ما لفظ عبر
 عن الشيء فالوجود منها في الخارج هو ذلك الشخص وفي الذهن هو الصورة المعينة
 المطابقة والآخر بان اعني دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة المعنى على اللفظ

٢٦ اول غيباً وذهنياً
 ولفظاً وخطياً والاول
 متأصل بكون الموجود
 بحقيقة الشيء والثاني
 غير متأصل بمنزلة
 الظل من الجسم بكون
 الموجود به صورة
 الشيء والاحصير ان
 محاز بان يكون الموجود
 بهما اسمى وصورة
 اسمه وكل لا حق
 دلالة على السابق الا
 ان الاولى عقلية
 لا يختلف فيها طرفان
 والآخر بان وضمان
 يختلف في او اهما
 الدال فقط وفي انهما
 الطرفان جميعاً مت

٧ على تحقق الذهني بما تحكم إيجابا على ما لا يثبت له في الخارج كالمتمتع مع استحالة الالبات للما لا يثبت له وبما نجد
من المفهومات ما هو كلي يتحقق بكليته ٧٧ في الخارج ومن القضايا حقيقية لا تنحصر الحكم فيها على

الموجود في الخارج
واستقرض به يكفي
في الإيجاب
الموضوع عند العقل
وهو معنى العقل فيخرج
لكل إلى أن الفهم
والتعقل يقتضي
الثبوت في العقل وفيه
النزاع والحساب
أن اقتضاء العقل والتغير
اضافة بين المسائل
والمقول ضروري
ولا تقتل الاضافة إلى
التي الصرّف بل لابد
من ثبوت ما وإذ ليس
في الخارج في العقل
فإن قيل يجوز أن يقوم
بنفسه كمثل المجردة
لا فلا طون والمعلقة
لضيقه أو بعض
المجردات كصور
الكائنات بالعقل الفعال
عند الفلاسفة قلنا
معلوم بالضرورة
أن المتعبد بل المدوم
سيما ما ليس من قبيل
الذوات لا يقوم بنفسه
ولا ببعض المجردات
يهويته بل بصوته
وفيه المدعى من جهة

وضمان مختلف في الأولى منهما الدال بأن يعين طائفة لفظا كالسماء وطائفة أخرى
لفظا آخر كما في الفارسية وغيرهما لا المدلول لأن الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف
اللغات وتختلف في الثانية أصنى دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا واختلاف
الدال لا يخص بمسألة اختلاف المدلول بل قد يكون مع اتحاد اللفظ كلفظ السماء يكتب
بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة فإن قيل معنى الدلالة كونه
الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر فإذا عبرت فيما بين الصور الذهنية والاعيان الخارجية
ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها كأن بمنزلة أن يقال يحصل من
حصول الصور حصول الصور قلنا المراد أنه إذا حكم على الأشياء كأن المسائل
في الذهن هو الصور ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فأننا إذا قلنا العالم
حادث فالمدلول في الذهن صورة العالم وصورة الحادث وقد حصل منها العلم بثبوت
الحادث للعالم الموجود في الخارج فإن قيل نحن قاطعون بأن الواضع اتعاضد اللفاظ
بإزاء مانعته من الاعيان والدلالة عليها ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لا يقول
بالصور الذهنية نعم إذا لم يكن للعقل وجود في الخارج كان المدلول هو نفس الصورة
عند من يقول بها كالمعوم والمستحيل قلنا معنى هذا الكلام على إثبات الصور
الذهنية فإنه بما يكاد يفضي به بديهته العقل ولما كان عند سماع اللفظ ترسم الصورة
في النفس فيعلم ثبوت الحكم لما في الخارج جعلوا الخارج مدلول الصورة والصورة
مدلول اللفظ وأما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر والحكمة فيه فقه المؤنة حيث
اكتفى بحفظ صور متعددة ترتب بترتيب الحروف في اللفظ من غير احتياج إلى
أن يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة (قال ويستدل ٧) كون العلم سيمال العلم بالما لا يتحقق له
في الاعيان مقتضيات الثبوت أمر في الذهن ظاهر يجري مجرى الضروريات فمن ههنا
زعم بعضهم أن انكار الوجود الذهني انكار للأمر الضروري واستدل المبثوثون
بوجوه الأولى أننا نحكم حكما إيجابيا على ما لا يتحقق له في الخارج أصلا كقولنا اجتماع
النقيضين مستلزم لكل منهما ومقتضى اجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الإيجاب الحكم
بثبوت أمر لازم وثبوت الشيء لما لا يثبت له في نفسه بديهى الاستحالة فيلزم ثبوت
المتناسات لتصح هذه الاحكام وإذ ليس في الخارج شيء في الذهن وتقرر آخر أن
من الموجبات ما لا يتحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع
في الجملة فيكون في الذهن وما يقال أننا نحكم على المتمتع بثبوتية قضاه احكام
إيجابية فلا يرد عليه أنه أن اريد الثبوت في الخارج فيقال أوفى الذهن خصاصة على
أنه يجوز أن يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارج والذهني لا يستلزم

استلزامه كون العقل بحصول الصورة لا من جهة استلزامه أن للمقولات نوعا من التميز غير التميز بالهوية
الحساسة سواء اخترعه العقل أو لاحظته من محل آخر لأن اقتضاء التميز الثبوت في العقل أول المسئلة متى

ان يرد احدهما يلزم المحال او المصادرة الثاني ان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورية تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ماهو في الخارج محض فيكون في الذهن الثالث ان من القضايا موجبة حقيقية وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورية وليس في الخارج لانه قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا كل عتقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا يهصر الاحكام في الافراد الخارجية كقولنا كل جسم متناه او حادث او مركب من اجزاء لا تنجز الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن وفي الموافق ما يسر بان قولنا المتع مدوم قضية حقيقية وليس كذلك في اصطلاح القوم واعتراض باننا لانعلم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ماصدق عليه الموضوع هو ماصدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لازم بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتسار الوجود الذهني بل اللازم هو تغير الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلاثة الى التصور ونفهم امور الوجودات في الخارج فتكون ناسية في الذهن لان اعتل الشيء اما يكون محصولة في العقل بحدوده ان كان من الموجودات العينية والافينية وهذا نفس المتنازع لان القول بكون العقل بالمحمول في العقل انما هو رأي القائلين بالوجود الذهني والا لكان العلم بشيء ما كافيا في اثبات المطلوب والجواب انه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفات اضافية والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة ولما ادع ثبوت الكليات بل سائر المدومات سيما المتع في الخارج تعين كونه في الذهن فارسل في رد هذا الجواب ان المقولات التي لا وجود لها في الخارج لا يلزم ان تكون موجودة في الذهن لجواز ان تكون صورا قائمة بانفسها كالثلث المنجردة الاقلاطونية على ما سألني في بحث الماهية وكأول المعلقة التي يقول بها بعض الحكماء زعمائهم ان لكل موجود سجا في عالم المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ما سألني في آخر المقصد الرابع واقائمة بعض المنجردات كما تدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل النفعالي ويدعي ان يكون هذا مراد الامام بالا جرام النفاية عنا والاققيام المدومات بجسماس مما لا يعقل فلما الكلام في المدومات سيما المتعنا ولا خفاء في امساع قيامها بانفسها بحسب الخارج ولا بالعقل النفعالي فهو ياتها اذلا هو يذلل للمع بالاية الامر ان يقوم به تصورها بمعنى تعقله ايها وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة في العاقل وترسم الصورة في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود

٢ بان انصاف الذهن بالحرارة والبرودة ٧٩ وَحَصُولُ السَّمَوَاتِ فِيهِ بِذَيْنِ الْإِسْفَالَةِ وَبِأَنَّهُ لَوْ وَجَدَتْ

الذهني ثم اذا كان طريق العقل واحدا كان العقل الموجودات ايضا بمحصل صورها في العقل وذكر صاحب المواقف ان الرسم في العقل الضال ان كان الصور والماهيات الكلية ثبت الوجود الذهني اذ عرفنا اثبات نوع من التميز للعقولات غير التميز بالهوية الذي نسجه بالوجود الخارجى سواء اخترع العقل تلك الصور او لاحظها من موضع آخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون للعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك بمحصل الصورة في العقل هو اول المسئلة (قال تمسك المانسون ٢) لما كان معنى الوجود الذهني على استلزام العقل اليه اقتصر المانسون على ابطال ذلك وتقريره من وجوه الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا وباردا وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان تفصل السموات بعظمها في العقل عند تعقلها الكل وفي انجيل عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من العقل المعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كما ان الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فان النصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لاصورتها والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لاصورتها والذي علم بالضرورة اسفالة حصوله في العقل وانجيل هو هويات السموات لاصورها الكلية او الجزئية والوجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجود ان متأصلين ويكون للوجود ان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متأصل ومن الذهن في الخارج هوية والوجود متأصل وبالجملة فاهية الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من الاوزان فان الاولى كلية وبجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للتأخر بخلاف الاولى ومعنى المطابقة لهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا حردت عن العوارض المنخفضة والواحد الغريبة كانت تلك الماهية فلا يراد بايقال ان الصورة العقلية ارساوت الصورة الخارجية لزمتم الحالة والامكن صورة لها (قال البحث الرابع ٢) قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وسمى ام لا وفي انه هل بين الوجود والمعدوم واسطة ام لا والمذهب اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات الامر بن او نفيها او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتا او لا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة او لا والحق نفيهما يا على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما ان النفي

الذهني ثم اذا كان طريق العقل واحدا كان العقل الموجودات ايضا بمحصل صورها في العقل وذكر صاحب المواقف ان الرسم في العقل الضال ان كان الصور والماهيات الكلية ثبت الوجود الذهني اذ عرفنا اثبات نوع من التميز للعقولات غير التميز بالهوية الذي نسجه بالوجود الخارجى سواء اخترع العقل تلك الصور او لاحظها من موضع آخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون للعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك بمحصل الصورة في العقل هو اول المسئلة (قال تمسك المانسون ٢) لما كان معنى الوجود الذهني على استلزام العقل اليه اقتصر المانسون على ابطال ذلك وتقريره من وجوه الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا وباردا وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان تفصل السموات بعظمها في العقل عند تعقلها الكل وفي انجيل عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من العقل المعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كما ان الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فان النصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لاصورتها والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لاصورتها والذي علم بالضرورة اسفالة حصوله في العقل وانجيل هو هويات السموات لاصورها الكلية او الجزئية والوجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجود ان متأصلين ويكون للوجود ان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متأصل ومن الذهن في الخارج هوية والوجود متأصل وبالجملة فاهية الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من الاوزان فان الاولى كلية وبجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للتأخر بخلاف الاولى ومعنى المطابقة لهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا حردت عن العوارض المنخفضة والواحد الغريبة كانت تلك الماهية فلا يراد بايقال ان الصورة العقلية ارساوت الصورة الخارجية لزمتم الحالة والامكن صورة لها (قال البحث الرابع ٢) قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وسمى ام لا وفي انه هل بين الوجود والمعدوم واسطة ام لا والمذهب اربعة حسب الاحتمالات اعني اثبات الامر بن او نفيها او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتا او لا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة او لا والحق نفيهما يا على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما ان النفي

الواسطة وقال جمهور المعتزلة ان كان له كون في الايمان فوجود والاخمدوم وان كان له تحقق في نفسه فثابت ٤

ليس ثابت فكذا المعلوم وكذا له لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعلوم وأما الشبهة فساوق الوجود بمعنى أن كل موجود شيء وبالعكس واقتضى المساواة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون القفضان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متباينين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشبهة بل بعبارة نفيه بناء على أن قولنا السواد موجود يفيد فائدة يمتد بها بخلاف قولنا السواد شيء فصار الحاصل أن كل ما يمكن أن يعلم أن كانه تحقق في الخارج أو الوجود في وجود وثابت وشي والافهم ومنه ولا شيء وأما المخالفون فهم من خالف في نفي الوسطة وأليه ذهب من أصحابنا أمام الحرمين أولا والقاضي ومن المعتزلة أبو هاشم فقالوا المعلوم أن لم يكن له ثبوت أي في الخارج لأن معنى الكلام على نفي الوجود الذهني والا فالمعلوم موجود في الذهن قطعا فهو المعلوم وأن كان له ثبوت فإن كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وأن كان باعتبار التبعية لغيره وحال فهو واسطة بين الوجود والمعلوم لأنه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة بل العلية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة مالا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بسمية الغير والذات بخلافها وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود والمعلوم الذات لها صفة المعدم والصفة لا يكون لها ذات فلا يكون موجودة ولا معدومة فلذا قيد بالصفة واحتراز بقولهم بموجود عن صفات المعلوم فانها لا تكون معدومة لاحالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم لا معدومة عن الصفات السلبية كالأبيض والساكني وهذا المذهب لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالي الوجود والمعدم قلنا إنما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من أبي هاشم والافهم المعتزلة من لا يقول بالذات ومنهم من يقول بها لاعلى هذا الوجه ثم قال واول من قال بالمال أبو هاشم وفصل القول فيه بان الاعراض التي لا تكون مسروطة بالجوهر كاللون والرائحة لا يجب لمن قامت به حالولا لصفة الا يكون فانه يوجب لجهة الكائنية وهي من الاحوال وأما الاعراض المسروطة بالجوهر فانهما توجب بحالها احوالا كالعلم للمالية والقدر للقدارية وزعم القاضي وأمام الحرمين أن كل صفة فهي توجب للمحل حال كالكون الكائنية والسواد الاسودية والعلم العلية ومنهم من خالف في نفي كون المعلوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا أن المعلوم أن كاله كون في الاعيان في وجود والافهم فلا واسطة بينهما وباعتبار آخر المعلوم أن كل له صفة في نفسه وتردد مثبت والافهم وكل ماله كون في الاعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الوجود اخص من الثابت وكل مالا تقرر له في نفسه لا يكون له في الاعيان وليس كل مالا يكون له لا تقرر له فيكون الذي اخص من المعلوم فيكون بعض المعلوم لا متنيا

نحو الافهم والموجود اخص من الثابت والمنفي من المعلوم فالمعلوم قد يكون ثابتا ولا واسطة بينه وبين الموجود وقال بعضهم ان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال وهو الموجود او بالتبعية وهو الحال والا فمعلوم اما متحقق في نفسه فثابت ولا فني فالمعلوم ثابت ينسب وبين الموجود واسطة من

الضرورة فانه لا يعقل من الثبوت الوجود ذنبا او خارجا ومن عدم الاني ذلك ولا يتصور بينهما واسطة من
٧ بوجه الاول ان ثبوت المعلوم ينافي ٨١ المقدورية لان الذات ازيلية والوجود حال لا يتعلق به قدرة الثاني

ان عدم صفة في
فيتنى الموصوف به
الثالث ان ثبوت
الذات عندكم ليس
من الغير فيلزم تمدد
الواجب الرابع انها
غير متشابهة مع
ان الوجود منها متناه
كالكل اكثر من الباقية
على عدم متناه فتكون
متشابهة الخامس
ان المعلوم ان كان
صاوا للثاني او اخضر
منه لم يكن ثانيا وان كان
اه منه لم يكن نفيا
صرا والابا في فرق
بين العام والخاص
بل ثانيا وهو صادق
على الثاني فيلزم ثبوته
وهو محال ورد الاول
بمحواز ان يكون
اتصاف الذات
بالوجود حاديا بالقدرة
فان قيل هو منفي والازم
التسلسل واتصاف
المعصوم بالوجود
اجيب بمتع اسهالة
التسلسل في الثابت
واتصاف الذات
بالوجود والثاني بمتع

ثانيا ومنهم من خالف في الامر بن جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون
في الاعيان فان كان له ذلك بالاستقلال فهو للوجود وان كان بتبعية الغير فهو الحال
وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعلوم والمعلوم ان كان متعقبا في نفسه فثابت
والاخرى فقد جعلوا بعض المعلوم ثابتا واقتوا بين الوجود والمعلوم واسطة هو
الحال وظاهر العبارة بوجه ان الثابت قسم من المعلوم وليس كذلك بل بينهما عموم
من وجه لانه يتصل الموجود والحال بخلاف المعلوم والمعلوم بشمل الثاني بخلاف
الثالث وان كان المعلوم ميانا للثاني على ما صرح به في تلخيص المحصل من ان القائمين
بكون المعلوم شيئا لا يقولون للمتعصم ممدوم بل منفي كان الاول في هذا التقسيم ان يقال
المعلوم ان لم يتحقق في نفسه خفي وان تحقق فان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال
وجود او بالتبعية فقال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعلوم وفي التقسيم السابق انه
ان لم يتحقق بخفي وان تحقق فثابت وح ان كان له كون في الاعيان فوجود والافتدوم
(قالنا في المقامين ٤) اي في ثبوت المعلوم وشيئته ونفي الواسطة بين الوجود
والمعلوم الضرورة فانه قاضية بنك اذ لا يعقل من الثبوت الوجود ذنبا او خارجا
ومن عدم الاني ذلك والشبهة تساق الوجود فالثابت في الذهن او الخارج موجود
فيه ولا تعمل الواسطة بين الثابت والنفي فكذا بين الوجود والمعلوم والنزاع مكابر
وجعل الوجود اخضر من الثبوت والمعدم من النفي وجعل الموجود ذنا لها الوجود
والمعصوم ذنا لها عدم لتكون الصفة واسطة ام علاج لا مشاحفة فيه (قلوا استدللوا)
منا من جعل في ثبوت المعلوم غير ضروري فاستدل عليه بوجه الاول لو كان
المعصوم تابعا لمتع تأثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة
واتفاقا وجه اللزوم ان التأثير اما في نفس الذات وهي ازيلية والازلية تنافي المقدورية
واما في الوجود وهو حال اما على المثبتين فالزما واما على التافين فابا تا بلحجة على
ما سأتى والاحوال ليست بمقدورة باطلاق القائمين بها ولان عدم توقف لونية السواد
وعالية من قام به العلم على تأثير القدرة ضروري واما التمسك باله لو كان مثل عالية العالم
ومخركية التهر ك باضا على لا يمكن بدون العلم والحركة ويؤدي الى ابطال القول
بالاعراض فلا يخفى ضعفه في المقدورية لا يستلزم ثبوت الازلية يلزم ازيلية الوجود
بل ازيلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لا يتوقف على غيرهما
لانهم يهوزون الثبوت ملاعبة او بلمة غير قادرة واجيب بمتع المحصر لجواز ان يكون
تأثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود لا يقال الاتصاف مختلف اما اولاف لانه لو ثبت
لكان له اتصاف بثبوت وتسلسل واما ثانيا فلما سبق من انه ليس بين الماهية والوجود

الاول ان اريد صفة هي في (١١) والثاني ان اريد (ل) صفة متع في الثالث بان الواجب ما يستغنى عن الغير
في وجوده لاجبته والاربع بمتع ساهى ما ريد على الغير بمتناه بل اذا كان الغير متناه واثبت ذلك بالتطبيق يانه ٦

اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط والآن
 انصاف المدوم بالوجود لان الماهية بدون الوجود لا تكون بحسب الخارج الامدومة
 اذ الماهية من حيث هي هي انما هي في التصور فقط لانما يجب من الاول بانه لو سلم زيادة
 اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلا تم في استعانة التسلسل في الثابتات
 وانما قام الدليل عليه في الموجودات وعن الثاني باننا لم استعانة اتصاف المدوم
 الثابت بالوجود وصيرورته عند الاتصاف موجودا بذلك الوجود كالجسم الغير
 الاسود يتصف بالسواد ويصير اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك فيما ليس ثابت
 في الخارج وهذا ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المدوم متفرع على القول بزيادة
 الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو
 تلك الماهية عن صفة الوجود وايضا لما اعتقدوا ان الوجود صفة تظرأ على الماهية
 وتقوم بها ولم يتصور ذلك في الثاني الصنف اتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل
 الوجود ويجوز العكس لان الماهية اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها
 والالكان ثبوتها ثبوتها وارتقاها ارتقاها الثاني ان المدوم متصف بالعدم الذي
 هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو صفة ثبوت والتصف بصفة النفي منفي كما
 ان للتصف بصفة الاتيات ثابت واجيب بانه ان ارد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه
 وسلب حتى يكون معنى التصف به هو النفي فلا تم ان كل مدوم متصف بصفة النفي
 وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اهم منه لكونه نفيضا للوجود الذي
 هو اخص من الثبوت وان ارد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كالاتيم والاحدوت
 مثلا فظاهر ان التصف به لا يلزم ان يكون نفيضا كما لا يجب بتصف بكثير من الصفات
 السلبية اذ ليس يتمتع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يتمتع اتصاف المدوم
 بالصفات الوجودية الثالث لو كانت الذوات ثابتة في العدم وعندئذ ان ثبوتها ليس
 من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى لها اوجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد
 الواجب وتقر برهم انها لو كانت ثابتة فتبوتها اما واجب فيتمدد الواجب او يمكن
 فيكون محدثا مسبوقا بالنفي فتكون الذوات من حيث هي مسبوقه بالنفي وهو مع ابتداء
 على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفي لا ينفى كون الذوات ثابتة بدون
 الوجود بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفسها واجيب بان الواجب ما يستغنى
 عن الغير في وجوده لا في ثبوتها الذي هو اهم الرابع ان الذوات الدائمة في العدم غير
 متناهية عندكم وهذا محال لان القدر الذي خرج منها الى الوجود متناهيا فليكون
 الكل اكثر من القدر الذي بقي على العدم بقدر متناه وهو القدر الذي دخل في الوجود
 فيكون الكل متناهيا بكونه زائدا على الغير بقدر متناه واجيب باننا لم ان الزائد على الغير
 بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان الباقية

٦ و بين الكل ضعيف
 وانما من بان هدم
 كونه نفيضا صرفا لا
 يستلزم كونه اشياء
 صرفا بل قد قد فلا
 يصدق الا بعض
 المدوم ثابت فلا يلزم
 ثبوت النفي فان قيل
 المراد انه لو كان اهم
 الكان متميزا عن الخاص
 فيكون ثابتا الزاما
 قلنا فليقلوا اكثر المقدمات
 من

على العدم ايضا غير متناهية كالكل فان قيل هي اقل من الكل قطعا فينقطع عند التطبيق فيناهي ويلزم تناهي الكل فالجواب انقض بمراتب الاعداد ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهين ولوسم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها الخامس ان الممدوم اماما والنتي اواخص منه او اعم اذ لا يبين اظهره التصادق فان كان مساويا له او اخص صدق كل ممدوم نتي ولا شيء من النتي بثابت فلا شيء من الممدوم بثابت وان كان اعم لم يكن نغيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على النتي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت وهو باطل ضرورة استحالة صدق احد النقيضين على الآخر هذا تقرير الامام على اختلاف عباراته وقد اعتبر في بعضها التسبب فيما بين العدم والنتي ثم قال واذا لم يكن العدم نغيا صرفا بل ثابتا وهو صادق على النتي انتظم قياس هكذا كل نتي عدم وكل عدم ثابت فكل نتي ثابت وهو صحيح واجيب عنه ببسارات محصلها ان لا يمان انه اذا لم يكن نغيا صرفا كان ثبوتيا محضا بل واز ان يكون مفهوما يكون بمعنى اقراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها متغيا كالمستعانت وهذا القدر كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل ممدوم ثابت ليلزم كون النتي ثابتا وزعم صاحب الموافق ان الاستدلال الزامي تقريره انه لو كان الممدوم ثابتا كان الممدوم اعم من النتي وكان متميزا عنه فكان ثابتا لان كل متميز ثابت عندكم وقد صدق الممدوم على المنسفي فيكون ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت ولا خفاء في ان الجواب المذكور لا يثبت على هذا التقدير فن اورد له لم يتغفن بمراد المستدل وكون كلامه الزاميا فنقول الجواب المذكور انما اورد على تقرير الامام ولا اثر فيه لحدوث الزام على انه لو قصد ذلك لكانت اكثر المقدمات لغوا اذ يكفي ان يقال لو لم يكن الممدوم والنتي واحدا لكان النتي متميزا عنه وكان ثابتا على ان الحق انه لا تعلق لهذا الزام بكون الممدوم ثابتا اذ يقال لو كان النتي مابنا للوجود كان متميزا عنه وكان ثابتا وليت شعري كيف جعل خصوص الممدوم مستلزما لكونه متغيا وعجزه مستلزما لكونه ثابتا مع قيام التميز في الحالين فان قيل على التقريرين لما كان زعم الخصم ثبوت الممدوم فاي حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكلف ليعرج عليه ثبوت النتي وهلاقال من اول الامر لو كان الممدوم ثابتا وهو صادق على النتي لزم ثبوته قلنا زعمه ان الذوات المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذي هو الممدوم المطلق ثابت ليلزم منه ثبوت موصوفه والى هذا يشير قول الموافق لو كان الممدوم ثابتا كان الممدوم اعم باعادة لفظ الممدوم دون متميزه الا ترى ان مال كلامه انه لو كان الممدوم ثابتا لكان الممدوم ثابتا قلوا لم يرد بالاول الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوا وبما يجب التنبيه ان المراد بالاعم في تقرير الامام ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه

عنى الثبوت العيني واما ان الشيء ٨٥ اسم للوجود او المعلوم او ما ليس بمسفيل او القديم او الحادث

او غير ذلك فلفظي
و الرجوع الى النقل
والاستعمال من
٨ تسلسل ولا معدوم
والا انصف بنفيه
والقول بأنه لا يرد
عليه القصة اعتراف
بالواسطة فلنا موجود
ووجوده عينه او
معدوم وانما يلزم
الانصاف بالنقيض
لو كان الوجود عدما
او الوجود معدوما
الشيء الكلي ليس
بوجود والا لكان
محصا ولا معدوم
والا لما كان جزءا
للوجود وكذا حال
كل حش او فصل مع
نوعه على انه لو وجد
يلزم في الاعراض
قيام العرض بالعرض
فلما لركب في الخارج
اذ ليس هنائي هو
السان واخر
خصوصية زبد لافق
السوادى هولون
واخر قابض البصر
واخر مركب منها
يقوم واحد منها
بآخر على ان دل هذا

غيره او لم يوحد قلنا لا يلزم من هذا سوى ان يكون السواد سوادا نظرا الى الغير
او لم يضر وقطع النظر عن الشيء لا يوجب اشتداه يلزم كون السواد سوادا وجد
الغير او لم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لاعم انشاء
(قال هدا في النية ٩) يعنى ان ما ذكرنا من الاختلاف والاحتجاج انما هو في شئ
المعدوم عني ثبوته في الخارج واما اهل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة فثبت لفظي
يرجع فيه الى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظرا الى الاستعمالات فعدنا
هواسم للوجود لما نجد ما يعبر الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم
محازا كما في قوله تعالى انما امرنا نسي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى
وقد خلقك من قبل ولم تكن شيئا لابي الاستعمال المجازي بل الحقيقي وما ذكره ابو الحسين
الصري والصبي من انه حقيقة في الوجود محاز في المعدوم هو مذهبنا بمبناه وعند
كبير من المعرف له هو اسم للمعلوم ولزمهم ان يكون المسفيل شيئا وهما يقولون به
الله ان لا يمنع كون السمعيل معلوما على ما سألنا او يمنع عدم قولهم باطلاق الشيء
عليه فقد ذكر جابر الله امامه لما يصح ان يعلم يستوى فيه الوجود والمعدوم والمحال
والمستبعد والذي لا قائل به هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هواسم
لما ليس بمسفيل موجودا كان او معدوما ما غل عن ان الساس التامشي انه اسم للقديم
وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هذلس الحكم انه اسم للجسم فيعيد جدا من جهة
اه لا قبله اهل اللغة ولا تقوم عليه شهة لان جهة وقوع استعماله في غير ما ذكره
كل منهم فان له ان يقول هو محار كما نقول نحن في مثل قوله تعالى انما امرنا نسي وكون
الاصل في الاطلاق هو الحقيقة مشكوك الازام فلاد من الرجوع الى امر آخر من نقل
او كثرة استعمال او مبادرة فهم او نحو ذلك (قال اخنخ المبتون للحال بوجوه الاول
ان الوجود ليس موجودا والاسم) لكان له وجود وتسلسل ولا معدوم والا لا تصف
سفيه اى ما يصدق عليه نقيضه وذلك لان عدمه على تقدير الواسطة ليس نقيضا
للاوجود بل احصيته وانما نقيضه اللاوجود واجاب صاحب البحر يدان الوجود
لا رد عليه القصة الى للوجود والمعدوم فلا يكون احدهما ولا ينفي ما فيه من
تسلم المدعى والاعتراف بالواسطة فان قبل الواسطة يجب ان تكون فيما س البات
والوجود ليس سابت كما انه ليس عني وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلا من الثبوت
والنفي ليس بابتا ولا نفي ولا يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا المذرا شدم الجزم
لان ما ذكرنا قول بالواسطة بين البات والى بارتفاع النقيض واجاب الامام
بانه محار ان الوجود موجود ووجوده عينه لازم يلزم تسلسل الوجودات فامتاز
عن سائر الموجودات يكون سلبى هو ان لا ماعية له وراء الوجود وقد يجاب بان

القيام بس من قيام العرض بالحل في شي وانما التمايز في الذهن ثبت فيه الكلي والجس من

تخيار انه معدوم واتصاف الشيء بنقيضه انما يمتنع بطريق المواطأة مثل ان الوجود
 عدم والوجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود ذو عدم فلا نسلم
 استحالة فانه بمنزلة قولنا الحيوان ذو لحيوان هو السواد او البياض وسائر ما يقوم به
 من الاعراض والا قرب انه ان اريد الوجود المطلق فعدمه والحساس كوجود
 الواجب ووجود الانسان فوجوده ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق والخاصة
 منه وليس له وجود آخر ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا بوجوده هو نفسه هذا
 المعنى فحق وان اريد بمعنى انه نفسه وجود فلا يدفع الوساطة بين المعدوم والوجود
 بمعنى ما له الوجود هذا والحق ان التشبه قوية الثاني ان الكلي الذي له جزئيات
 متحققة مثل الانسان ليس بوجوده والا لكان مخصصا فلا يكون كليا ولا معدوم والا
 لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزبد مثلا لامتناع قوم الموجود بالمعدوم وايضا
 الجنس كالحويان ليس بوجوده لكليته ولا معدوم لكونه جزءا من الماهية الحقيقية
 كالانسان وايضا جنس الماهيات الحقيقية من الاعراض كلونية السواد ليس معدوم
 المذكر ولا موجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض قبل اى اللون بالسواد لانه المحمول
 طبعا وقيل بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وقيل اى اللون بالفصل الذى هو عاين
 البصر مثلا لكونه المحمول وقيل بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس والكل فاسد لان
 جزء المركب سيما المحمول عليه لا يكون عرضا قائما به ولا بالعكس وكذا المحمول الاعلى
 والنعمت لا يلزم ان يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان العرض لا يكون محمولا على
 المحل الا بالاشتقاق وكذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخلا في قوامه كالجنس للنوع
 او بمعنى كونه حله لتقومه ومحصلة ماهية حقيقية كالفصل للجنس لا يقتضى كون ذلك
 الشيء عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا الا ترى ان الحيوان محمول على الانسان مقوله
 ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له حلة لمحصلة وكان الغلط من اشتراك لفظ
 العروض والقيام والى ما ذكرنا اشار في المتن بقوله على ان مل هذا القيام ليس من قيام
 العرض بالمحل فى شيء ولم يترس من امتناع قيام العرض بالعرض لانه ربما ثبت
 بالدليل او يكون على طريق الالتزام ولما كان ههنا تحقيق به يخرج الجواب عن هذا
 الوجه بالكلمة جعلناه العدة وهوان ليس فى الخارج تمايز بين الكلى والشخص يحصل
 من تركيبهما الشخص ولا بين الجنس والفصل يحصل من تركيبهما النوع اطهر
 ان ليس فى الخارج شيء هو الانسان الكلى وآخر هو خصوصية زيد بتركيب منهما
 زيد وكذا ليس فى الخارج شيء هو اللون وآخر هو قابض البصر وآخر مركب منهما
 هو السواد يلزم من قيام واحد من الثلاثة بآخر منها على ما مر من التفصيل قيام
 العرض بالعرض بل فى الوجود امر واحد وانما التركيب والتمايز بحسب العقل فقط
 فلا يلزم منه الا كون الكلى او الجنس موجودا فى الذهن ولا استحالة فيه وانما العيب

منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد الالموجود الذي هو
 تقيض الموجود وبتنع ان يكون من افراد العدم الذي ليس عندهم تقيض الموجود
 بل اخص منه (قال وانما يلزم الجهل ٣) اعترض الامام على قولهم لانهما بين الاجناس
 والفصول في الايمان بل في الانهاسان بان حكم العقل ان طابق الخارج عاد كلام
 مثبت الحسالم وبأن المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به فاجيب بان الكلام
 في تصور الاجناس والفصول ولا حكم فيه تعتبر مطابقتها ولا مطابقتها وانما يلزم الجهل
 لو حكم بانها تمايزة في الخارج ولا تمايز فدفع بان مراده ان هذه التصورات بل
 الصور ان طابقت الخارج فذلك والا كان جهلا والجواب انه ان اراد بالمطابقة
 ان يكون في الخارج بازاء كل صورة هوية على حدة فلا نسلم ان وجه الجهل
 على تقدير عدمها وانما يلزم لو اخذت في الذهن على انها صور لامر و تمايزة
 في الخارج وان اراد بالمطابقة ان تكون بازائها هوية يكون التحقق بها في الخارج تلك
 الهوية والتحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصور فلا نسلم ان المطابقة تستلزم ان يكون
 هناك امور تمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم يتزع العقل من امر واحد
 صوراً مختلفة باعتبار مختلفة على ما سبق في بحث الماهية (قال وتوقف الوجوهان
 بالحال ٤) نقرر الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت مشاركة في البوت متضادة
 بالخصوصيات فكان ثبوتهما زائدا عليها ضرورة ان ما به الاشتراك يخالف لما به
 الاستياز وثبوتهما ليس بمعنى فيكون ثابتا ويسلسل لما ذكرتم في الوجود وتقرر الثاني
 ان الحال قديكون كلياً عموماً على جزئيات ثابتة فان كان ثابتاً كان منتهضاً وان كان
 منفياً لضع كونه جزءاً من الثابت وكذا اذا كان جنساً لاناوع واذا كان من اجناس
 الاعراض لم قيام العرض بالعرض على ما ذكرتم فاهو جوابكم فهو جوابنا فان قيل
 الحال لا تقبل التماثل والاختلاف لان ذلك من صفات الموجود فلا يتحقق فيها ما به
 الاشتراك وما به الاختلاف يلزم زيادة ثبوتهما ويسلسل ولا يمين حال للكلية وآخر
 الجزئية احوال للحاية وآخر للحقيقة يلزم ما ذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لذلك
 باعترا فكم وايضا لانسلل في الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالة
 في الموجودات قلنا قبولها التماثل والاختلاف ضروري لان المعقول من الشيء ان كان
 هو والمعقول من الآخر فهما تماثلان والاختلافان وما قبل انهم جعلوا التماثل والاختلاف
 اماحالا اوصفة وعلى التقديرين فلا يقوم الا بالوجود ليس بشيء لان الصفة قد تقوم
 بالثابت وان لم يكن موجودا وان اراد انه حال اوصفة موجودة فمخوع واستحالة
 التسلسل في الامور الثابتة مما قام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل على ما سيجي واما
 ما ذكره الامام من ان الوجوداته انساباطال حوادث لاول لها واثبات الصانع القديم
 فضعيف لا لاجبوزه في الوجودات و به يتم اثبات الصانع وتقرر القوم في القرض

٣ لو اخذت في الذهن
 على انها صور لامر
 تمايزة في الخارج
 متى

٤ فان الاحوال تماثلة
 في الثبوت متضادة
 في الخصوصيات
 فيريد ثبوتهما
 ويسلسل وانها
 تحمل على جزئياتها
 فان كانت ثابتة
 تشخصت والائتقت
 وعلى احوال هي
 اعراض فيقوم العرض
 بالعرض فان قيل
 الاحوال لا تقبل التماثل
 والاختلاف فلا يزيد
 ثبوتهما ليسلسل ولا
 يكون شيء منها كلياً
 وحالاً الاخر جزئياً
 ومحالاً على ان التسلسل
 انما يتنع في الوجود
 دون الثابت قلنا قبول
 المفهومين التماثل
 والاختلاف ضروري
 وامتناع التسلسل
 سيجي متى

بالحال ان الاحوال متخالفة بخصوصياتها ومنساركة في عموم كونها حالا وما به
الشاركة غير ما به الميزة فليزمن ان يكون للحال حال آخر الى غير النهاية وقدمه الامام
بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال آخر وذلك لانه لا معنى للحال
الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في
حال يلزم تسلسل الاحوال ورده الحكيم المحقق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو
وصف ثابت للموجود ليس بوجود ولا معدوم ولهذا لم يسموا المستحيل حالا مع انه
ليس بوجود ولا معدوم فان ذلك الحال لستل عندهم على معنى غير سلب الوجود والمعدم
بمخص تلك الامور التي يسمونها حالا وتشترك الاحوال فيه وهي لا توصف بانها ثل
والاختلاف لان الاثنين عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لا يفهم
منهما معنى واحد والحال ليس بذات لانها التي تدرك بالانفراد والحال لا تدرك بالانفراد
والمتشرك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الآخر
اوليس (قال الثالث ٣) اى من وجوه اثبات الحال ان اليجاد ليس بوجود والاحتياج
الى اليجاد له محتاج الى آخر وهكذا الى ما لا نهاية له ولا معدوم والا لما كان الفاعل
موجدا لانه بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة وكما يمكن قبل صدور وجوده
فكذلك بعده لا يقال اليجاد اليجاد عينه لا نقول مثل هذا لا يصح في الامور الموجودة
لان ذلك اليجاد للمعلول وهذا اليجاد للوصف الذى هو اليجاد والجواب اننا نعلم
ولا نسلم لزوم ان لا يكون الفاعل موجدا فان صحة الحمل اليجابى لاتسا في كون الوصف
الذى اخذ منه المحمول معدوما في الخارج كما في قولنا زيد اعشى في الخارج واجتماع
الضدين يمنع في الخارج مع ان كلامنا العمى والامتناع معدوم في الخارج (قال وله ٧)
اى لاقائلين يكون المعدوم شيئا والحال ثابتا على هذين الاصلين نرى يعات مل فدهم
على ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لا تأثير لتأثير في تلك
الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التأثير في اخر اجها من العدم الى الوجود
وعلى انه لا بيان بين تلك الذوات بمعنى انها متساوية في الذاتية وانما الاختلاف
بالصفات لافى الحقيقة والاصح على كل ما صح على الآخر وهو باطل بالضرورة
نعم افراد كل نوع متساوية في الحقيقة وهو ظاهر وعلى انه يجوز القطع بان العالم صانعا
متصفا بالعلم والقدرة والحياة مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه البهان وذلك لانهم
جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعتزوا بان هذا يلزم جواز
الشك في وجود الاجسام بعد العلم بانصافها بالهركية والسالكية لجواز ان تنصف
بذلك في العدم فيحتاج وجودها الى دلالة متفصلة وذلك جهالة عنقبة والجواب باننا
بعد ما تصور ذاتا متصفة بتلك الصفات ونصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك
يجوز ان نك في ان العالم صانعا كذلك او بانا بعد العلم بان كل ما لو وجد كان صانع العالم

له اليجاد ليس بوجود
والاحتياج الى اليجاد
آخر وتسلسل ولا
معدوم والا لما كان
الفاعل موجدا قلنا
عدم مبدأ المحمول
لا يستلزم عدم الحمل
فزيد اعشى مع ان العمى
معدوم واجتماع
الضدين يمنع مع ان
الامتناع معدوم متن
٧ على الاصلين
نرى يعات مثل اتفاقهم
على ان الذوات
المختلفة في العدم غير
متناهية ولا تأثير لتأثير
فيها ولا بيان بينهما
وانه يجوز القطع بان
العالم صانعا متصفا
بالحيوة والقدرة والعلم
مع الشك في وجوده

فهو بحيث لو وجد كان متصفا بتلك الصفات يجوز ان نشك في انه موجود في الخارج
 ليس بشئ لانه لا يفرع حيثن على كون المعدوم شيئا وثابتا في الخارج بل يصح على
 قول التأني ايضا الا يرى اننا استدلل على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة
 بوجود الوجود بفقر التصديق بوجودها الى الدليل ونقطع بان الشريك الباري
 بمنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المغايرة للباري تعالى
 وتقدس تمتنع ان يوجد في الخارج واعلم انهم وان جملوا هذا التفرع متفقا عليه الا
 انه انما يصح على رأى القائلين بان المعدوم صفة (قالوا اختلافهم ٢) من تفرع القول
 بكون المعدوم شيئا اختلافهم في ان الذوات المدومة هل تنصف بصفة الجنس كالجوهر
 بالجوهريّة والسواد بالسوادية الى غير ذلك وما يتبع صفة الجنس كالحلول في المحل
 التابع للسوادية لاقتضال الجوهر ونعم لانها متساوية في الذاتية فلو لم تختلف بالصفات
 لكانت واحدة ولائها اما تماثله في العدم فتكون ثمة ثلة في الوجود لان ما بالذات
 لا يزول بالعرض واما تماثله فتكون بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية ولان
 الصير لازم للجوهر حالة الوجود ليس لانه ذات ولا لانه موجود والا لكان لازما
 للعرض فتعين ان يكون لصفة ينصف بها في العدم واجيب بان التساوي في الذاتية
 لا يمنع الاختلاف بالحقبة كالحقبة المتساركة في الوجود وحينئذ لا يرد شئ مما ذكر
 وذهب ابو اسحق بن عيسى الى انها في العدم عارية عن جميع الصفات لانها لما كانت
 متساوية في الذات فاختصاص بعضها بصفة معينة لا تكون لذاته وهو ظاهر ولا لصفة
 اخرى والانسلسل بل اباين ولا يجوز ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السواء
 فيكون مختارا وقيل المختار حادث فيلزم كون المعدوم موردا للصفات المترتبة
 وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود والجواب انه يجوز ان يكون
 لذاته المتخصصة فظهر ان مبنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بين المعارض الذي
 هو الذات المطابقة للعرض الذي هو الذات المتخصصة ومنها اختلافهم في ان الصير
 هل يثير الجوهرية فالجهمود على ان الجوهرية صفة تامة للجوهر حالتي الوجود
 والعدم والصير وهو انشاء الجوهر حيزا ما صفة تابعة ثابتة للجوهر الموجود اي
 صادرة عن الجوهر بشرط الحدوث وبيحونه الكون وحصول الجوهر في الحيز
 المعين وبيحونه الكائنية معطى بالصير بمعنى الكون وذهب الصمام والبصري رابن
 عيسى الى ان الجوهرية نفس الصير اذ لا معنى للجوهرية الا بالصير بالذات ومنها
 اختلافهم في ان المدومية هل هي صفة تابعة للمدومات حالة العدم فتبينه ابو عبد الله
 البصري ونفاه غيره لانها لا تقتضاه الى الذات يمكن فان كان حلتها الذات او الفاعل
 الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لزم دوامها فلا توجد الذات وان كان
 هي الفاعل بالاختيار ابتداء وانتهاء لزم حدودها وهو محال ومنها اختلافهم

٢ في ان الذوات
 المدومة هل تنصف
 بصفة الجنس كالسوادية
 وما يتبعها في الوجود
 كالحلول في المحل وان
 الصير هل يثير
 الجوهرية وان
 المعدوم هل له بكونه
 مدوما صفة وانه
 هل يمكن ان يوصف
 بالجمعية متى

ثم اني العلل بصفة موجودة كالسالية المللة بالعلم وغير الملل ٩٠ كاونية السواد وتلبي اختلاف الذوات

بالاحوال الى غير ذلك متن

١٦ بطلان ثبوت المعدوم والواسطة في غاية الجلاء فكيف ذهب على الكثير من العقلاء قلت كان ينبغي الاول على ان السواد المعدوم مثلا سواد في الخارج لا يتعلق بسواديته باسباب الوجود والساني على ان من الصفات ما قام الدليل على انها ليست بوجوده ولا سبيل الى نفيها لا تصاف الموجود بها وجد فرض العقل او لم يوجد كالوجود والابصار والسالية والاونية فيجزموا بانها لا موجودة ولا معدومة متن

٢ على انه لم يحصلوا تقابل العدم والوجود وتقابل السلب والاحباب بل العدم واللكة اذا لعدم ارتفاع ما من شأنه الوجود فيعملوا لغيره ومات الاعتبارية

في ان الجوهر المعدوم هل هي اجسام في العدم فتفسد الجمهور واينته ابو الحسين انما (قال ومثل تقسيم الحال ٤) من تقارب القول بالحال تفسد الى حال هو مللي بصفة موجودة في الذات كالسالية المللة بالعلم والقادرية المللة بالقدره والى حال ليس كذلك كاونية السواد فانها لا تمل بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء ومنها تملب اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان الثاثلين يكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جطلوا تلك الصفات احوالا اول ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود ومنها تفسد تلك الصفات في الجوهر الى ما يعود الى الجله اعني مجموع ما يتركب منه البنية كالحنية وما هو مشروط بها كالم والقدره والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون والكائنية وفي الاعراض الى الصفة النضية كالسوادية والصفة الحاصلة بانفعال كالوجود والى ما يقع العرض بشرط الوجود كالملول في الحبل (قال فان قلت ٦) لما كان بطلان القول بثبوت المعدوم في الخارج ونحقق الواسطة بينه وبين الوجود جليا بل ضروريا وقد ذهب اليه سائيا الواسطة كثير من العلماء المحققين حاول التنبه على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من القاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيجي فعبهوا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما رأوا فيه من شائبة التفرق والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بحصل الجاعل وحاصله انهم وجدوا تفرقة بين الماهيات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات تنصف بالوجود نارة وتسمى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها فعبهوا عن ذلك بالبنية والثبوت في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما تنصف به الوجود كوجود الانسان ويجاد الله الى اياه وغاية زيد واونية السواد قد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا يمتنع له اصلا لما رأوا الموجودات تنصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فينموا بان لهذا النوع من الصفات تحققات ما في الخارج وليست بموجودة ولا معدومة بل واسطة ومعه بالحال توضيحه انه اذا صدر الملول عن الملة فحين نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموحدة والوجود فلا نكون ح معدومة ضرورة التفرقة بين الحامين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون واسطة (قال واما ابتداء ذلك ٢) اقول ذكر صاحب الواقف على ما نطق به اصل النسخ انه يظن ظاهرا من اليتين ان هبني اتات الواسطة على انه وجدوا من الفهم مات ما ينصور عروض الوجود لها سموا محققها وجودا

التي لا بتصور عروض الوجود لها لا موجودة ولا معدومة فانما اصح اذا لم يحصل المتع معدومات (وارتفاعها)

وارتقاها عدما ومنها ما لا يتصور عروض الوجود لها اصلا كالاختبارات العقلية التي نسميها الحكماء معقولات ثائية فمحملوها الموجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست متحققة ولان شانها التحقق فمتدنا تقابل الوجود والعدم تقابل ايجاب وسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق ان هذا الظن لا يفتي من الحق شيئا لما اولافلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مبانيا للمتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره صاحب التلخيص لاعلم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يرضى له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال حينئذ تكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يحملونه قد نجحوا في التقرر والتحقيق والتثبت حدا لعدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء للوجود كلونية السواد ولما ثالثا فلانه يتناقى ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له تحقق لا باعتبار ذاته بل تبعاً لغيره او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعاً لغيره ويمكن دفع الاخير بن بان المراد بالتحقيق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى الوجود من حيث ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل (قال المبحث الخامس) قد اشتهر خلاف في تمایز الاعدام فان ارد ان ليس التمايز امرا متصفا في الخارج اولست للعدمات او المعدومات هوية هينة متميزة فضروري لا يتصور فيه نزاع وان ارد ان ليس لمفهوم العدم افراد متميزة عند العقل بمخص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر فباطل لان عدم العلة موجب لعدم المعلوم من غير حكم وعدم الشرط مناسف لوجود المشروط وعدم المشروط لا ينافي وجود الشرط وعدم الضد عن المحصل يصحح طرياً ان الضد الآخر بخلاف عدم غير الضد ولما لم يكن التمايز الا بحسب التعقل الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا ذهب صاحب المواقف الى ان الخلاف في تمایز الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن ابته نفاه لان التمايز لا يكون الا في العقل اي بحسب التعقل والتصور فان كان ذلك بوجود في الذهن على ما هو رأي الثبتي لم يتصور معدوم مطلقا اي معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله وجود ذهني فلا يكون التمايز الا للوجودات ومن نفاه ابته لان الاعدام ليست لها شائبة الوجود متميزة في التصور وانت خبير بان الامر بالعكس لان الفلاسفة الثبتيين للوجود الذهني يقولون بتمایز الاعدام وجوه التكاثر الفاعل هم القائلون بعدم تمایزها فالاولى ان يقال في بيان التفرع انه لما كان اتميز عندهم وصفا بويتا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمایز الاعدام عند تصورها لمالها من البوت الذهني وان كانت هي اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا (قال والمعدوم قد مر في نفسه ٣) لا كان الحكم بتمایز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز

٢ للاعدام تمایز في العقل اختصاص من عدم المعلوم بالاشتداد الى عدم العلة وعدم الشرط بمناقاة وجود المشروط وعدم الضد بتمایز وجود الآخر متى

٣ بان العقل في عقله فيكون نوطان عدم باعتبار ومقابل له باعتبار كما ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار فيصح الحكم عليه قسيم له باعتبار فيتبع فان قيل فمن حيث انه ليس بنات متبع الحكم عليه وهذا حكم قلنا نعم لكن من حيث انه ثابت ولا نناقض لاختلاف الاعتبارين وكذا الحكم بامتناع الحكم على الجهول المطلق والامكان التصور متى

ح يكون لما جودات الذهنية على ما هو رأى المحققين من الحكماء ، والخطمين حاول
 التنبية على الجواب بذكر مسائل تدل على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار
 منها ان العدم يمرض لنفسه بان تصور العدم المطلق الذي هو نفي الوجود في الاعيان
 ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضا للعدم على ما هو عديم في نفسه وان كان
 هو جودا من حيث حصوله في الذهن ومنها ان زوال العدم عن الذهن نوع
 من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث كونه نفسا له
 وسلبا ومنها ان المعدوم المطلق اعني ما ليس له ثبوت في الخارج ولا صورة في العقل
 ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وقديم الثابت
 من حيث ذاته فيمتنع الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه في الجملة فان قيل ما
 لا يكون ثابتا بوجه من الوجوه من حيث انه ثابت بامتناع الحكم عليه والحكم بامتناع
 الحكم - كم قضا قض قلنا صحة الحكم عليه بامتناع الحكم ليست من جهة انه لا ثابت
 بل من جهة انه متصور ثابت في العقل وامتناع الحكم من جهة انه لا ثابت في نفسه
 وصحبه مفهومه ولا تساقض لاختلاف الجهتين وهذا هو الجواب عن الشبهة
 السهورة على قولهم الحكم على الشيء مسروط بتصوره بوجه ما هو اهلوه صح
 ذلك لصدق قولنا لا شيء مما انى فيه هذا السرط كالجبهول مطلقا يصح الحكم
 عليه ضرورة انتفاء السروط بانتفاء السرط واللازم باطل لان موضوع هذه السلة
 ان كان ثابتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم
 اصلا وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم - كم فتساقض لان بعض
 المجهول الصلق مع الحكم عليه وقد يجاب بان القضية مسرطة اى يصح الحكم
 عليه مادام مجهولا مطلقا وهي لا تساقض المطلقة وهو قول اذن وهو ان ثبت
 انتفاء السروط بالدوام اى ما يكون مجهولا مطلقا دائما . اصح الحكم عليه اذا
 او يصير امكان الضرر فقول لى كان الحكم على الشيء مسرطا
 بتصوره اكان مسروطا بامكان مسوره ضرورة فيلزم ان لا يمكن الحكم على ما لا يمكن
 تصوره اصلا الحكم بعدم الامكان حكم وبالجملة فاستسهل ما يورد في موارد كثيرة . ل
 قولنا ضرب نعل ما حرم ومن حرف حر وليس باسم وما لا يتصور اصلا ليس يحكى
 الا غير ذلك فبينى ان يكون الجواب حاشا للمادة وحاصله ان الموضوع في العلم
 القضا لا يمتد فاجتبهول المطلق من حيث ذاته بامتناع الحكم عليه ومن حيث كونه
 مدركا مكرما عليه وسررب من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا البند اسم
 رد كذا رديق في بيان اطلاق قولنا لا شيء من المجهول صلتا يصح الحكم عليه
 ان كل شئ مطلقا فهو سى اولاسى وما كان لا يمكن وبالجملة فاناب اواسب
 ضرورة امتناع ارسع القيعض وفيه مع ظاهر وهو ان لا يصدق سى من هذه

القضايا وإنما يلزم ارتفاع التقيضين لوسلبا عن شيء واحد وهما كالاسلب لايجاب
 لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا ينه القوم بطريق التزديد على
 ما ذكرنا (قال وبالمجلة ٨) فلا حرج زائدة تعميم لتصرفات العقل واعتباراته يعني
 ان له ان يعتبر التقيضين من المفردات كالوجود واللاوجود او من القضايا مثل هذا
 موجود وهذا ليس بموجود ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين
 على شيء واحد وامتناع صدق التقيضين في نفس الامر فيكون التقيضان موجودين
 في العقل وان كان احدهما عبارة عما لاوجود له اصلا وله ان يستلزم عدم كل شيء حتى
 عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستلزم ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده
 وعدمه لكن احدهما بحسب الذات والاخر بحسب التصور وله ان يعتبر تقسيم
 الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه فيكون اللاتايب في الذهن قسما للثابت فيه
 بحسب الذات وقسماته باعتبار كونه متصورا وكذا في تقسيمه الى ممكن التصور
 والا يمكن التصور فيكون الثاني قسما من ممكن التصور بل من المتصور وله ان يحكم
 بالتساير بين الثابت في الذهن واللاتايب فيه وكذا بين ممكن التصور والا يمكن
 التصور مع انه يستلزم ان يكون للمتمايزين هويتان عند العقل ولاهوية لللاتايب
 في العقل والا يمكن التصور فيكون كل منهما لاهوية له عند العقل من حيث الذات
 وله هوية عنده من حيث التصور وهذا كما انه يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم
 بينهما بالتساير فذكون اللاهوية قسما لاهوية بحسب الذات وقسماتها باعتبار
 ثبوتها في العقل ولاتناقض في شيء من ذلك وهذه اصول يستعان بها على حل كثير
 من المفاهيم (قال المبحث السادس كل من الوجود والمعدم قد يقع محمولا ٩) كما في قولنا
 الانسان موجود والنعفاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا
 الانسان يوجد كذا با او يعدم او بين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان وفي
 الاعيان او الاذهان والمحمول قد يكون ايجابا وهو الحكم ثبوت المحمول للموضوع
 وقد يكون سلبا وهو الحكم باغناؤه عنه وحقيقتهما ادراك ان النية واقعة او ليست
 بواقعة وهو حقيقة عرفية فهما فلذا قلنا ولا بد في حل الايجاب من اتحاد الموضوع
 والمحمول بحسب الذات والهوية لاصح الحكم بان هذا ذلك لا قطع بان هذا لاصح
 فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية ومن تعاريفها بحسب المفهوم لينتد فائدة تمتد
 بها وهي ان هذين المتمايزين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود لا قطع
 بعدم الفاعل مثل الارض ارض والسما سما فان قيل ان اريد الاتحاد في الوجود
 الخارج عن قرب موجه لا وجود لطرفيهما في الخارج كقولنا النعفاء معدوم وسريك
 البارى تمتع والوجوب ثبوتى والامكان اعتبارى والجلس مقوم لقنوع والقنوع
 كلى والفصل عنه للجلس الى غير ذلك قالها وانعم ايجاب بعضها فلا كلام في البعض

٨ لاخير في تصور ذلك
 العقل فله ان يعتبر
 التقيضين ويحكم
 بينهما بالتناقض
 ويعتبر عدم كل شيء
 حتى نفسه ويقسم
 الموجود الى ثابت في
 الذهن وغير ثابت
 فيه والى ممكن
 التصور والا يمكن
 التصور ويحكم بالتساير
 فيها فيكون كل من
 اللاتايب واللاممكن
 التصور لاهوية له
 من حيث الذات مع
 ان له هوية من حيث
 الثبوت في العقل
 كالهوية واللاهوية
 من

٩ وقد يقع رابطة
 ولا بد في حل الايجاب
 من اتحاد الطرفين
 هوية لبعضهما ونفايهما
 مفهوم ما لينتد من

وان اريد الاحم ليشاؤا لثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان يكون ماصدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما يصدق عليه مفهوم المحمول من غير ان يتفرد كل وجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما في القضايا المعبرة في العلوم سيما اذا اخذت بحسب الحقيقة او الخارج او ذهنيا كما في القضايا الذهنية على ما قلنا ان معنى قولنا للثالث شكل هو ان الذي يقال له الثالث هو بعينه الذي يقال له الشكل وهذا هو المراد بقوله المراد بل للموضوع الذات والمحمول المفهوم للقطع بالهولاء ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يستقم ولم يتكرر الوسط في الشكل الاول فلم يشج كما اذا اخذت القضية طبعية المحمول او الموضوع كقولنا جزء مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا بعض النوع انسان ولاسي من الانسان بنوع مع كذب التنبه لان المعبر عندهم في الاحكام من الموحية المعنى الذي ذكرنا وهذا ليست كذلك وبالجملة فمضى الإيجاب في الذهن ان المقول الاول الذي يصدق عليه في الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته ووجوده العقلي واما التعدد في معيها الذي كلاهما واحدهما من نواتي المقولات فمضى قولنا شريك الباري تمتع ان ما يصدق عليه في الذهن انه شريك الباري يصدق عليه في الذهن انه تمتع الوجود في الخارج وعلى هذا فمضى (قال ولا يلزم في جلها على الماهية) قد بره انه كالا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الجمل نقلا بمنزلة ان يقال الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم فيكون ما فضا بمنزلة ان يقال الماهية المدومة موجودة وكذا في جمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع اما مع اعتبار المحمول فلعو اومع اعتبار عدمه فتناقض فزال ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لا يخفى عن المحمول او نقيضه وجودا كان او عدما او غيرهما لكن لا يلزم ان يفسر فيه احدهما وانما يجيء نقده من قبل الجمل فان حمل عليه الوجود كان موجودا او العدم فعدوما او السواد فاسود او البياض فايض من غير ان يعتبر معه شيء من ذلك وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشيء يستدعي تصوره وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم اعساره في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت او متعارفة فلس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية ائنة في ادمس موجودة حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهني او نفيه لم يكن امورا واما ان الانساسة الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور السنة وان التصور سوب ذهني (قال ولا يستقر)

اعتبار الوجود او العدم فيها ليلغو وبتناقض كما ان في جمل الاسود على الجسم لا يعتبر فيه السواد وعدمه وانما يجيء ذلك من قبل المحمول وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما متى

في صحة الحكم المطابقة لما في الاعيان اذ قد لا يوجد فيها الطرفان ولا يكتفي المطابقة لما في الاذهان اذ قد يرسم فيها الكواذب بل المتبر المطابقة لما في نفس الامر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه اي في حد ذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم وتفسيره بما في العقل الفعل بعيد جدا اذا قصد بيان المفهوم لانه قد يقع التصديق من لا يبره قبل بركه واما الاعتراض ان لا يشمل علمه ولا العلم السابق عليه ولا العلم الجزئيات فيمكن دفعه

يعني ان الحكم قد يكون صحيحا اى حقا وصدقا وقد يكون فاسدا اى باطلا وكذبا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب في الاقوال خاصة وليست صحة الحكم بمطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتبارى ومقابل للامتناع واجتماع التقيضين تمتع وكقولنا الانسان ممكن او اعنى ولا يكتفى المطابقة لما في الازدهان لانه قد يرسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعاً بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اى خارج ذات المدرك والخبر وعنه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه اولى كذا اى في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار الخبر على ان المراد بالامر السان والشيء وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا شئية في الاعيان كالمعدومات سيما المتمتعات فالجواب اجمالا انا نعلم قطعاً ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم يعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها ولم يتحقق من لطيف المارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموحودات او المعدومات تجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نسبة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله اهم مما في الاعيان على ما في صحة هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة او المفوضة من زيدا وعمرى وغيرهما بين ذلك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اى على وفقها في الایجاب والسلب ولما لم تتصور النسبة المتماثلة بالواقع وما في نفس الامر سيما فيما بين المعدومات حصول الا بحسب التعقل وكان عندهم ان جميع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد اذلى يسمى بالعقل الفصل فمر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال ويستدل على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنفي ذلك فلاول متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن ولان من الاحكام ما هو اولي للاحقة تفرصلا ولا خروج من قوة الى فعل ولا يتعلق بوضع او زمان او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر في الكل معنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق الخارجى مرتسما في مجرد اذلى مستل على الكل بالفعل وليس

هو الواجب لامتناع استحالته على الكثرة ولا النفس لامتناع استحالها على الكل التمثل
 قسّم العقل الفعّال ثم قال وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد بالروح المحفوظ والكتاب
 المبين المشتمل على كل رطب ويابس وانت خبير بان ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته
 مختلف لصريح قوله تعالى وعندنا مفاتيح الغيب الآية فليته سكت عن التطبيق ثم
 القول بان المراد بما في نفس الامر ماقى العقل الفعّال باطل قطعاً لان كل احد من العقلاء
 يعرف ان قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل
 الفعّال اصلاً فضلاً عن اعتقاد ثبوته وارتسامه بصور الكائنات بل مع انه يكر ثبوته
 ويعتد انعدامه على ما هو رأى المتكلمين وكان المراد ان ماقى نفس الامر على وجه
 يتم الكمال ولا يتخلل التخصيص اصلاً هو ماقى العقل الفعّال امتنع اعتبار المطابقة لما في نفس
 وقد يقال لو اريد بما في نفس الامر ماقى العقل الفعّال امتنع اعتبار المطابقة لما في نفس
 الامر في علم العقل الفعّال لعدم الاثنية وفي العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب
 لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له معه وفي العلم بالجزئيات مثل هذا الحرف وقيام زيد
 في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن الاول بزيادة الحكم
 الذي في نفس الامر لا يكون اكونه مطابقاً لما في نفس الامر بل عينه وعن الثاني ان احد
 تسليم امتناع مطابقة الشيء مع ما هو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة بما يكون
 في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب على انهم لا يثبتون له اولاً
 الاتمّل ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث بان ارتسام الجزئ في العقل على الوجه الكلي
 كاف في المطابقة (قال الفصل الثاني في الماهية ٢) وهي انظمة مشتقة من ما هو وانما
 قالوا ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال
 بكم هو ولا خفاء ان المراد بما هو الذي تطلب الحقيقة دون الوصف او نرحب الامر
 وتركوا التقييد اعتماداً على انه المتعارف واحترافاً عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية
 ومنهم من صرح بالقيّد فقال الذي يطلب به جميع ما به الشيء هو هو وانت خبير بان
 ذلك بينه معنى الماهية وان هذا التفسير لافطى فلا دور وقد يفسر بما به الشيء هو
 هو وينبذ ان يكون هذا تحديداً اذ لا تصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه
 صادق على الماهية الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء موجوداً لا ما به
 يكون الشيء ذلك الشيء فانما نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجوداً لا لا نعلم
 بالمثلث فبني هذا التفسير على ان نفس الماهية ليست يجعل المثلث على ما سمى ذاته
 ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتاً وحقيقة فلا سال ذات الضد وحقيقة
 ال ماهية اي ممتثل منه واذا اعتبرت مع التخصيص سميت هوية وقد يراد ماهوية
 التخصيص مقدراً الوجود الخارجي وقد يراد بالذات مصادقت عليه الماهية من
 الافراد (قال وما يراد عوارضها ٤) اي ماهية الشيء وحقيقة مفار جميع عوارضها

٢ وفيه بحث المبحث
 الاول ماهية الشيء
 ما به يجاب عن السؤال
 بما هو ويفسر بما به
 الشيء هو هو ولا
 يتخصص بالفاعل اذ به
 وجود الشيء لا هو
 وهي باعتبار التحقق
 بمعنى ذاتاً وحقيقة
 وباعتبار التخصيص
 هوية مع
 ٤ اللازمة والمفارقة
 ونفساً بل بتقابلها
 بحيث يقال الاربعة
 من حيث هي زوج
 او ليست بفردياد
 ان ذلك من مقتضيات
 الماهية والا فهمي من
 حيث هي ليست الاربعة
 حتى لو قيل الاربعة
 من حيث هي زوج
 او ليست بزوج او هي
 زوج او فرد قلنا
 ليست من حيث هي
 هي زوج ولا فرد بمعنى
 ان شيئاً منهما ليس
 نفسه او لادخلها
 ولا يصح هي من حيث
 هي زوج او ليست
 بفرد او لاهذا ولا ذلك
 من

اللازمة والمفارقة كالفردية للثلاثة والزوجية للأربعة وكلشي للميوان والضحك
للإنسان ضرورة تغاير المعروض والعارض ولهذا يصدق على المتنافين كالإنسان
الضاحك وغير الضاحك فهي في نفسها ليست شيئا من العوارض ولو على طرفي
القيض كالوجود والعدم والحديث والقديم والوحدة والكثرة وإنما ينضم إليه هذه
العوارض موجودا ومعدوما حادثا وقديما واحدا وكثيرا إلى غير ذلك وتقابل تلك
الماهية أي يمرض لها تقابل الأفراد بتقابل الأوصاف فلا يصدق الإنسان الواحد
على الإنسان الكثير وبالعكس والجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس
فحيث يحمل بعض العوارض على الماهية من حيث هي أي كإيقال الأربعة من حيث هي
هي زوج أوليست بفرد يراد أن ذلك من عوارض الماهية ولوازمها ومقتضاها
من غير نظر إلى الوجود ولو لم يرد ذلك لم يصح الاجل الذاتيات فالأربعة من حيث
هي ليست إلا الأربعة ولهذا قالوا لو سئل بطرفي التقيض فقول الأربعة من حيث
هي هي زوج أوليست بزواج كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم حرف السلب
على الحينية مثل أن يقال ليست من حيث هي زوج ولا غير ذلك من العوارض
بمعنى أن شيئا منها ليس نفسها ولا داخلها فيها ولا يصح أن يقال هي من حيث هي
زوج أوليست بفرد أوليست هذا ولذلك بتقديم الحينية لدلالته على أن ذلك الثبوت
أو السلب من ذاتياتها والتقدير أنها من العوارض وما إذا ار بد بتقديم الحينية أن
ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا الأربعة من حيث هي زوج
أوليست بفرد دون قولنا الإنسان من حيث هو ضاحك أوليست بضاحك فما ذكر
في المواقف من أن تقديم الحينية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل ليس على
الإطلاق وقال الإمام ولو سئلنا بموجبتين هما في قوة التقيضين كقولنا الإنسان
واحد أو كثير لم يلزمنا أن نجيب عنه البتة بخلاف ما إذا سئل بطرفي التقيض لأن معنى
السؤال بالموجبتين أنه إذا لم يتصف بهذا الموجب اتصف بذلك والانصاف لا يستلزم
الاتحاد بل يستلزم التغاير وهذا ما قال في المواقف لو سئلنا عن المعدولتين فقولنا الإنسانية
من حيث هي هي (أ) أولا (أ) لم يلزمنا الجواب ولو قلنا قلنا لا هذا ولا ذلك أي
ليست من حيث هي (أ) ولا لا (أ) بتقديم الحينية لما مر ولا يخفى ما في لفظ المعدولتين
من العدول عن الطريق فإن قولنا هذا (أ) ليست من المعدولة في شيء وكذا قولنا
هذا واحد أي لا كثير وكثير أي لا واحد وبه صير أي لا أعني وأعني أي لا بصير
لم يقل أحد بكونها معدولة وفي قوله تتقابل بتقابلها إشارة إلى جواب سؤال تقديره
أن الإنسانية التي في زيد أن كانت هي التي في عمرو لزم أن يكون النقص الواحد في آن
واحد في مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وإن كانت غيرها لم تكن الماهية أمرا
واحدا مشتركا بين الأفراد وتقرر الجواب أنها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب

أشئ وتسمى الخلوة
ولا خفاء في وجودها
وقد تؤخذ بشرط
لأشئ وتسمى المجردة
ولا يوجد في الازدهان
فضلا عن الايمان
وان قيدت الواح
بالتجارية لان الكون
في الذهن مما يلحقها في
نفسها وان لم يتصوره
العقل ولم يصحبه
وصفها وما يقال
من ان العقل ان
يلا حظها وحدها
او يشترها بمجرد
جميع ما عداها حتى
من الكون في الذهن
لا يقتضي مجردا وان
اكتفى بمجرد اعتبار
العقل جاز وجودها
في الخارج ايضا بان
يشتر المضرورة
بالتخصصات كذلك
من

٧ من مثل ليس قولا
بوجود المجردة بل
بوجود الانواع في
علم الله تعالى اوبان لكل
نوع جوهر مجردا
يدبر امره بمنزلة
النفس البدن من

الهوية ولا يمنع كون الواحد لا الشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متقابلة
بل يجب في طبيعة الامر ان يكون كذلك (قال البحث الثاني الماهية قد تؤخذ بشرط ٨)
معارضة العوارض وتسمى الخلوة والمساهية بشرط شيء ولا خفاء في وجودها
كزبد وعمر ومن افراد ماهية الانسان وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شيء
من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا ولا خفاء في امتناع وجودها في الايمان
لان الوجود من العوارض وكذلك الشخص وفي الاذهان ايضا سواء اطلقت
العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون في الذهن ايضا من العوارض التي لحقت
الصورة الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجملة اياه وصفها وقيد فيها
وزعم بعضهم انه يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت العوارض بالخارجية زعمائه
ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وكأنه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق
الامور الحاصلة في الايمان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان وعلى هذا
فكون الوجود في الخارج من العوارض الخارجية محل نظر على ما سبق في بحث
الوجود فلا يقتضي امتناع وجود المجردة في الخارج ايضا وذكر بعضهم انها
موجودة في الازدهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية وينتو بوجهين احدهما ان
للعقل ان يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء معها ورد بان مثل هذا لا يكون
ماخوذاً بشرط لا وهو ظاهر وثانيهما ان العقل ان يشتر عدم كل شيء حتى عدم نفسه
فبما ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى من الكون في الذهن وان كانت
هي في نفسها مقرونة بها ورد بان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل
قد تصورهما كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لامعنى للأخوذ بشرط لا سوى ما يشتره
العقل كذلك قلنا فمع لا يمنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والمخصصات
ويستبره العقل بمجرد ذلك فصار الحاصل انه ان اراد بالمجرد ما لا يكون في نفسه
مقرونا بشيء من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية امتنع وجوده في الخارج
والذهن جميعا وان اراد ما يشتره العقل كذلك جاز وجوده فيها فان قيل فكيف
يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود في الذهن قلنا هي شبهة المجهول المطلق
وقد سبق (قال وما نسب الى افلاطون ٧) قد قل عن افلاطون ما يشعر بوجود الماهية
المجردة من الواح وهو انه يوجد في الخارج لكل نوع فرد مجرد اذلى ابدى قابل
للتقابلات لما التجرد وقبول المتقابلات فليصح كونه جزءا من الانضمامات المتصفة
بالاوصاف للتقابلات واما الازلية والابدية فلا تأتي من كل مجرد اذلى وكل اذلى ابدى
ولما كان هذا اظاهر البطلان بناء على ان المقابل للتقابلات والجزء من الانضمامات يتصف
بالعوارض لا محالة وانه هو الماهية لا بشرط شيء لا الماهية بشرط لا شيء وان الوجود
من العوارض قاله بول بوجود المجردة تافض اللهم الا ان قيد العوارض بغير الوجود

او يمتثل الوجود نفس الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأى افلاطون وارسطو
 انه اشارة الى ان للوجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تبدل ولا تتغير وقال صاحب
 الاشراف وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون من ان لكل نوع من الافلاك
 والكواكب والبسائط النصرية و مركباتها جوهر مجردا من عالم العقول يدبر
 امره حتى ان الذي لتويع التار هو الذي يحفظها و يلوها و يجذب الدهن و الشمع
 اليها و يسمونه رب النوع و يبرعته في لسان الشرع بتلك الجبال و ملك البحار و نحو
 ذلك ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلي ذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى
 جميع الأشخاص على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان تكون انسانية مجردة
 موجودة في الالهة مشتركة بين جميع الافراد فصنعت في المواد فيكون هناك انسان
 محسوس فامد و آخر مقول مجرد دائم لا يتغير ابدانهم هذا غير المثل اللطيفة التي يسمونها
 عالم الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس
 و المقول و لا تنفص بالوان الاجسام بل يكون لكل شخص من الجواهر و الامراض
 على ما سيأتي صرح بذلك صاحب الاشراف فقال و الصور المطلقة ليست مثل
 افلاطون لان مثل افلاطون نورية اي من عالم العقل وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح
 المجردة منها ظلمانية و منها مستبرة و ذكر ان لكل نوع من الفلكيات و النصريات
 التي في عالم المثل ايضا رب نوع من عالم العقول و ان رب النوع انما يكون الانواع
 الجسمانية المستقلة و تدبير الامراض و الاجزاء مغوض الى رب النوع الذي هو محلها
 من الاجسام مثلا في عالم العقل جوهر مجرد له هيئات نورية اذا وقع ظله في هذا العالم
 يكون منه المسك مع رائحته او السكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضائه (قال
 وقد تؤخذ لا بشرط شيء ٩) لاختلاف تباين المخلوطة و المجردة و اما المطلقة اعني
 المأخوذة لا بشرط شيء فاعلم منها بالصدق عليها ضرورة صدق المطلق على المقيد
 فان قيل المشروط بالشيء و اللامشروط به متنافيان فكيف تصاد فان قلنا التناق
 انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لا يكون ذلك وهو لا يتناق الاجتماع في
 الصدق كالانسان المشروط بالنطق و الحيوان اللا مشروط به و انما التناق
 في الصدق بين المشروط بالشيء و المشروط بعدمه كالمخلوطة و المجردة ثم لا زاع
 في ان الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان المنهور ان ذلك مبنى على
 كونها جزأ من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الوجود من الانسان
 مثلا انما هو زيد و عمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق و آخر مركب
 منه ومن الخصوصية هو الشخص و الا لما صدق المطلق عليه ضرورة اشتاع صدق
 الجزء الخاص بالقياس بحسب الوجود لكل و انما التناقير و التماز بين المطلق و المقيد
 في الذهن دون الخارج قلنا ان المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد

وهي انهم من المخلوطة
 فتوجد لكونها نفسها
 في الخارج لا جزأ منها
 اذ لا تماز في الخارج
 فضلا عن الجزئية
 و انما ذلك في الذهن
 فان قيل المأخوذ لا
 بشرط شيء كلي
 طبعي فينقض وجوده
 العيني ضرورة
 امتزاجه الشخص
 المتناق للكلية قلنا
 لا بل الكل العيني
 هو المأخوذ بشرط
 كونه مروضاً للكلية
 و ما قيل من انه موجود
 فضاء ان مروضه
 الذي هو المأخوذ لا
 بشرط شيء موجود
 و ذلك عند مروض
 الشخص و حاصله
 ان ما صدق هو عليه
 موجود متى

٢ ان الماهية قد تؤخذ بشرط لاشئ* بمعنى ان يزاد عليها كل مايقارن بها فيكون مادة المجموع متقدمة عليه
الوجودين متممة الجمل عليه ضرورة لزوم اتحاد الموضوع ﴿ ١٠٠ ﴾ والمحمول في الوجود وقد تؤخذ لاشئ

و محمول عليه فان قيل المأخوذ لا بشرط شئ* يتمتع ان يوجد في الخارج لانه كلي
طبيعي ولاشئ* من الكلي موجود في الخارج لان الموجود في الخارج يستلزم ان يتخصص
المتنافي للكلي* وتنافي الوازم دليل على تنافي اللزومات قلنا لان لمجرد المأخوذ
لا بشرط شئ* كلي طبيعي بل مع اعتبار كونه معروضا للكلي* والمأخوذ لا بشرط
شئ* اعم من ان يعتبر مع هذا العارض اولا يعتبر فلا يتمتع وجوده فان قيل فينبغي ان
لا يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج لان كلية العارضية تنافي الوجودا لخارجي
المستلزم للتخصص وقد اشتهر فيا بينهما ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج قلنا معناه ان
معروض الكلي الطبيعي وهو المأخوذ لا بشرط شئ* موجود في الخارج ووجوده
الخارجي انما يتحقق عند عروض التخصص فيصير* لخاص ان ما صدق عليه الكلي الطبيعي
وهو المخلوط موجود في الخارج واما المأخوذ مع عارض الكلي* فلا يوجد في الخارج
كالجموع المركب من العروض والعارض المسمى بالكلي العقلي (قال و ذكر ابن
سينا) ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط شئ* وبشرط لاشئ* ولا بشرط هو المشهور
فيما بين المتأخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط لاشئ* بان يتصور معناه
بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده و يكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى
الاول مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزأ منه مادة له متقدما عليه في الوجود
الذهني والخارجي ضرورة امتناع تصديق الكل بدون الجزء و يتمتع حله على المجموع
لانقاء شرط الجمل وهو الاتحاد في الوجود وقد يؤخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى
وحده بل مع مجموعا بران يقارنه غيره وان لا يقارنه و يكون المعنى الاول مقولا على المجموع
حال المقارنة والمأخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متصل بنفسه بل يكون مضافا
محتلا اقواله على اشياء مختلفة الحقائق وانما نتوصل بما يضاف اليه فيخصص به ويصير
هو هيئة احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمضاف الذي قومه وجعله احد الاشياء
المتخافة الحقائق فصلا وقد يكون مخصصا بنفسه كما في الانواع البسيطة او بما يضاف
اليه فيجعله احد الاشياء كما في الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا الحيوان
اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شئ* وان اقرن به تاطق صار المجموع مرتباً من
الحيوان والناتق ولا يقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون معه اللاتق
مخصصا ومخصصا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شئ* من حيث يتمثل
ان يكون انسانا او فرسا وان تخصصه بانناطق بمحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان
جنسا والحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين والثاني نفس الانسان
والثالث جنس له محمول عليه فلا يكون جزءا له لان الجزء لا يعمل على الكل بالواطئة

الشرط مع مجموع
ان يقارنها غيرها
وان لا يقارنها و
نحوه ان كانت بهمة
مختلفة للقالية على
مختلفات الحقائق
غير متصلة بنفسها
بل بما يضاف اليها
فيعملها احد تلك
المختلفات فينسى و
المضاف فصل وان
كانت متصلة بنفسها
او بما يضاف اليها
فتنوع فالحيوان
بشرط ان لا يدخل
فيه الناطق مادة
للانسان جزؤه غير
محمول عليه وبشرط
ان يدخل نوع وهو
الانسان نفسه ولا
بشرط احدهما
جنس له محمول عليه
فلا يكون جزءا له
وانما يقال له الجزء لما
يقع جزءا من حده
ضرورة انه لا بد
للعقل من ملاحظته
في تحصيل صورة
الانسان واما في
الخارج فآخر

لما هو وإنما يقال للجنس والفصل أنه جزء من النوع لأن كلا منهما يقع جزءاً من حده
 ضرورة أنه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الذاخل تحت
 الجنس فهذا الاعتبار يكون متقدماً على النوع في العقل بالطبع وأما بحسب الخارج
 فيكون متأخراً لأنه ما لم يوجد الإنسان مثلاً في الخارج لم يعقل له شيء بعينه وغيره وشيء
 بخصه وبمحله ويصبره هو هو بعينه هذا ما ذكره أبو علي في الشفاء وخلصه المحقق
 في شرح الاشارات وفيه مواضع بحث (١) أن المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون
 وحده هو أن لا يقارنه شيء أصلاً زائداً كان أو غير زائد وحيث يكون القول بكونه
 جزءاً أو منتزاعاً إلى ما هو زائد عليه تناقضاً إلا أن المراد هو أن لا يدخل فيه غيره على
 ما صرح به أبو علي في بيانه حيث قال اخذنا الجسم جوهر إذا طول وعرض وعق
 من جهة ماله هذا بشرط أنه ليس داخله فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم إليه معنى
 آخر من حس أو اعتناء كان خارجاً عنه (٢) أنه جعل غير البهيم من أقسام المأخوذ
 بلا شرط شيء وصرح آخر بأنه مأخوذ بشرط شيء ومبناه على ما مر من كون الأول
 اعم من الثاني (٣) أن النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعل عبارة عن المحصل
 بما انضاف إليه والمأخوذ بشرط شيء تسامح مني على أن الجنس والفصل والنوع
 واحد بالذات وحقيقة الكلام أن المأخوذ لا بشرط شيء إذا اعتبر بحسب التباين بينه
 وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتياً مجموعاً وإذا اعتبر بحسب محض
 الاتحاد كان نوعاً وهو المراد بالمأخوذ بشرط شيء (٤) أنه كما أن الجنس يحتمل أن يكون
 أحد الأنواع فكذلك النوع يحتمل أن يكون أحد الأصناف أو الأشخاص فكيف جعل
 الأول مبهماً غير محصل والثاني مفصلاً غير مبهم والجواب أن العبارة عندهم بالماهيات
 والحقايق فالمراد الإبهام وعدمه بالقياس إليهما (٥) أن المادة إذا كانت من الأجزاء
 الخارجية فمن أن يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب أن ذلك من جهة أن تصور
 النوع يتوقف على تصور الجنس والفصل ومعرض الجنسية والجزئية واحد هو
 الماهية الحيوانية وإنما التباين بحسب الاعتبار حيث اخذت في الأول بشرط لا وفي
 الثاني لا بشرط وقد يقال أن هذه المعاني إنما اعتبرت في الصور العقلية من المفهومات
 الكلية فتكون المادة من المواد العقلية وتقدمها بالوجود العقلي ضروري كتقدم
 المادة الخارجية بالوجود الخارجي وأما التقدم بالوجود الخارجي فأنما هو بحسب المبدأ
 فإن المواد العقلية مأخوذة من المبادئ الخارجية كالحیوان من البدن والناطق من النفس
 فكما أن الحيوان المأخوذ مادة عقلية يتقدم الإنسان في الوجود العقلي كذلك مبدأ
 الذي هو البدن يتقدم في الوجود الخارجي حتى لو لم تكن المادة مأخوذة من مبدأ
 خارجي كاللون للسواد لم يكن له تقدم إلا في العقل وأعلم أن الحكماء المحققين مع مبالغته
 في أن المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج وإن المأخوذ

لا يشترط شيء هو المحمول وليس بجزء أصلا وإنما قال له جزء الماهية بالجزأ لا أنه يشبه
الجزء من جهة أن اللفظ الدال عليه يقع جزءاً من حدها أو ردها هذا الكلام في كتاب
التجريد على وجه يشهد بأنه ليس من تصانيفه وذلك أنه قال قد تؤخذ الماهية بمحمولها
عنها ماضيا بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائدا عليها ولا يكون هو مقولا لا في ذلك
الجموع الحاصل منها ومن الشيء انضم إليها وأما أخذ معنى هذا الوجه هو الماهية
بشروط لا شيء ولا يوجد إلا في الأذهان وقد توجد الماهية لا بشرط شيء وهو كلي
طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الأشخاص وصالح على الجموع الحاصل
منه وما انضاف إليه وهذا حيط ظاهر وخط لما ذكره في شرح الأشارات بما اشتهر
بين التأخرين وفيه شهادة صادقة بما روي به التجريد من أنه ليس من تصانيفه مع جلالة
قدره عن أن ينسب إلى غيره (قال المصنف الثالث) الماهية إما بسيطة لجزء لها أصلا
كالواجب والنقطة والوحدة والوجود وإما مركبة لها أجزاء كالجسم والإنسان
والسواد ووجود المركبة معلوم بالضرورة ويلزم منه وجود البسيطة أما مطلقا فلأن
كل عدد ولو غير متناه فالواحد موجود فيه بالضرورة وإما في المركب العقلي فلأنه
لولا ينسب إلى البسيط لمتنع تعقل الماهية لانتزاع أساطة العقل بما لا يتأهي وكلاهما
ضعيف لما الأول فلا مغلطة من بلب اشتباه المروض بالعارض فإن وجود الواحد
يعني ما لا جزء له أصلا إنما يلزم في العدد الذي هو العارض وإما في مروض العدد
فلا يلزم الأمر مروض الواحد الذي هو أحد أجزائه فملى تقدير عدم الانتهاء إلى
البسيط تكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرار غير متناهية وبارمه وجود
المركب الواحد بالضرورة وهو لا يثبت المدعى وإما الثاني فلأن معنى المركب العقلي
أن لا يكون تمايز أجزائه إلا بحسب العقل وهذا لا يلزم كونه مقولا بأجزائه فلا أولى
التسك في إثبات البسيط أيضا بالضرورة كالوجود (قال و يدل على التركيب ٧) يعني
إذا اشتركت الماهيتان في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي دل ذلك على ترك كل من الماهيتين
بما به الاشتراك وما به الاختلاف وكذا إذا اشتركتا في ذاتي مع الاختلاف في عارض هو
من لوازم الماهية لأن ذلك الذاتي المشترك لا يكون تمام ماهيتهما والامتزاع الاختلاف
في لوازمها فيكون جزءاً وفيه المطلوب فإن قيل إن أريد بالذاتي جزء الماهية كان هذا
لأننا من الكلام بمنزلة أن يقال كل منه جزء فهو مركب مع الاستثناء عن إتي التمددات
وإن أريد ما ليس بمرض جار أن يكون لذاتي المشترك تمام إحدى الماهيتين وجزء
أخرى المتأثرة عنها بالذاتي الآخر أو يلوازم الماهية فلا يلزم ترك الماهيتين جميعا
تألهما مع الجسم المتميز عنه بالذاتي ولوازم الماهية الجسمية فلا المراد لزوم تركب
الماهية المتأثرة بالذاتي أو يلوازم الماهية فإن كانت كل منهما كذلك كما في الإنسان والفرس
فكلاهما وإن كانت أحدهما كما ذكره فأكدهما وأما مجرد الاشتراك في ذات مع الاختلاف

٣ الضرورة قاضية
بوجود الماهية المركبة
فلا بد من انتهائها
إلى البسيطة متى

٤ الاشتراك في ذاتي
مع الاختلاف في ذاتي
أو شيء من لوازم
المساهبة لا مجرد
الاشتراك والاختلاف
في ذاتي متى

في العوارض الثبوتية او السلبية او مجرد الاختلاف بالذاتي مع الاشتراك في العوارض
فلا يستلزم التركيب لجواز ان يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتهما وبسبب اختلاف
العوارض الى اسباب غير الماهية كما في اصناف الانسان واقراده وان يكون الذاتيات
المختلفة تمام الماهيتين البسيطتين المشتركين في العوارض كالوحدة والنقطة في الرقنية
والامكان ونحو ذلك (قال وقد يتبرر ٣) البساطة والتركيب بالتفسير السابق وصفان
متماثلان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لكونهما في قوة التقيض وقد يؤخذ ان
متماثلين بان يؤخذ البسيط ببسطة بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه جزءا منه
والتركيب مركبا بالقياس الى جزءه بمعنى كونه كلاله وهذا المعنى غير معنى كونه جزءا
في الجملة وهو معنى المركب الحقيقي وان كان في نفسه من قبيل الاضافة وبين البسيط
الحقيقي والبسيط الاضافي عموم من وجه لتصادفهما في بسيط حقيقي هو جزء من
مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه
شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب كالجسم الحيوان وبين المركب
الحقيقي والاضافي مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب
حقيقي فهو مركب بالقياس الى جزءه وبالعكس وعموم مطلقا ان لشرط ذلك لان
كل مركب بالقياس الى جزءه فهو مركب حقيقي ولا ينكس لجواز ان لا يتبرر في
الحقيقي الاضافة الى جزءه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وذكر في الجريد ان
البسيط الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي والمركب الاضافي اخص مطلقا من الحقيقي
اما الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى المركب منه
ولا ينكس لجواز ان يكون البسيط الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم الحيوان والجدار
للبنات واما الثاني فلان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي
مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه الاضافة وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون
بسيطاً اضافيا بان لا يعتبر جزءاً من شيء اصلاً فاقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون
اضافياً مع انه جزء البنية والبسيط الحقيقي يكون اضافياً البنية مع انه لا يلزم ان يكون
جزءاً من شيء فضلاً عن اعتبار ذلك باطل قطعاً (قال ولا بد من تقدم الجزء A) يعني
ان جزء الشيء يتقدم وجوداً وعلماً في الذهن والحس اج اما الوجود فيالنسبة الى
كل جزء واما العدم فيالنسبة الى شيء مامن الاخره بمعنى ان وجود الانسان متلاقي العقل
يقتر الى وجود الحيوان والناتق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت في الخارج
يقتر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شيء منهما وبقتر على الاول
الاستثناء عن الواسطة في التصديق بمعنى ان جزء العقل بثبوت الذاتي للماهية لا يشوقف
على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويتمتع عليه عنها بمجرد
تصورها وعلى الثاني الاستثناء عن الوسط في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب

٤ التركيب والبساطة
متضايفين فيكون
بين البسيطين عموم من
وجه وبين المركبين
مساواة ان لم يشترط
في الاضافي اعتبار
الاضافة وعموم مطلقا
ان اشترط وما قبل ان
البسيط الحقيقي اخص
مطلقا من الاضافي
والمركب بالعكس
فامد من

٨ ذهنا وخارجا
فيلزمه الاستثناء عن
الوسط في التصديق
والواسطة في الثبوت
الان الخاصة الاولى
حقيقة والاخر بان
اضاقتان من

كالجدار للبيت واللون للسواد لا يقتصر الى سبب جديد فان جعل الجدار هو جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان الجزء خواصا ثلاثا الاولى التقدم في الزمن والخارج وهي خاصة حقيقية لا تصدق على شيء من العوارض الثانية الاستثناء من الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الثبوت واتساع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لاحقيقة لصدقها على الوازيم البينة للمعنى الاصم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستثناء من الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على الاعراض الاولى اعني اللاحقة للشيء لذاته من غير واسطة سواء كان الجزء بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط كمتساوي الزوايا الثلث لقائتين بالنسبة الى الثلث فانه لازم له لذاته ويقتصر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بالتساويين للاربعة والبيض لسطح الجسم الابيض فالاستثناء من الوسط يجعل القضية اولية والاستثناء عن الواسطة يجعل محولها اوليا ويلتزمها عموم من وجه لتصادقهما في انقسام الاربعة وسطح السطح وصدق الاولى بدون الثانية في بياض الجسم وبالعكس في تساوي زوايا الثلث للقائتين فان قيل ان اراد بالخاصة الاولى التقدم في الوجودين جميعا على ما هو طاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجلس والفصل لا يتقدم في الوجود العيني والا امتنع المحل وان اراد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والمعنى على ما ذكر فالهية الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت عليه في الخارج وفي الزمن ان كانت في الزمن فهذه الخاصة ايضا تكون اضافية لاحقيقة قلنا اظهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام ومبناه على ما نقرر عندهم من وجود الكلبي الطبيعي لكونه جزءا من الاخصاص واذا قد بنا بطلان ذلك فالاول ابدأ به على ما ذكرنا من ان الجزء اي ما يعرض له الجزئية متقدم بالوجودين اما بالوجود العيني في اعتبار كونه مادة لكونه مأخوذاً بمرط لا بما بالوجود الذهني في اعتبار كونه حنسا او فصلا لكونه مأخوذاً بالمرط فتكون الخاصة حقيقية غير صادقة على العلة الفاعلية فانه الامر انها لا تكون شاملة بناء على ان من الاجزاء ما لا تقدمه في الخارج كلوية اسواد اوفى الذهن كالهوي والصورة او الاجزاء التي لا تخفى اذا جاوزنا عقل حقيقة الجسم بدون ذلك (قالوا التركيب قديكون حقيقة) بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقية واحدة بالذات مختصة بالوازم والاثار واحتياج بعضها الى بعضها سروري للقطع بانه لا يحصل من الجبر الموضوع بحجب المستبعد حقيقة واحدة والاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من جانب واحد كالترك من السائط له صفة وما يقوم بهما من الصورة المادية او الساتية او الحيوانية فان الصورة محتاج الى ثلاثة المواد من غير عكس كالترك من الجنس والفصل فان الجنس محتاج الى الفصل من جهة

٩ فيلزم احتياج بعض
الاجزاء الى البعض
كصورة المركب
المقدمة باجزائه
المادية وكالجلس
الذي هو امر به
لا تفصل نوا حقيقيا
الا بمقارنة الفصل
وهذا معنى عليته
والاولا تمايز في الخارج
بين الجنس والفصل
بل النوع والنقص
ايضا فزيد هو
الانسان والحيوان
الناطق والنا التمار
في العقل من جهة انه
يحصل من الشيء
صور متعددة باعتبار

مختلفة من

انه امر مهم لا يتحصل عقولا مطابقا لما في الايمان من الانواع الحقيقية الا اذا اقترن به فصل لانه الذي يحصل طبيعة الجنس وبقورها وبينها ويقومها نوعا وهذا معنى عليه الفصل للجنس وحاصله انه الذي به يتخصص الجنس الى يصير حصة ولذا نزل الامام عن ابن علي ان الفصل على حصة النوع من الجنس وان كان صريح عبارته انه على طبيعة الجنس بمعنى ان الصورة الجنسية ليست مفصلة بنفسها بل مهمة محتملة لان قال على اشياء مختلفة الحقائق واذا انضافت اليها الصورة الفصيلة تحصلت وصارت بعينها احداثك الاشياء فان فصل بالحقيقة على تحصيلها بهذا المعنى وارتفاع ايجابها لا يحصلها في العقل لظهور ان المعنى الجنسي يعقل من غير فصل ولا لحصولها في الخارج لانه لا تمايز بينهما في الخارج والامتنع حل احدهما على الآخر بالمواطأة ومن البين ان ليس في السواد امر محقق هو اللون وآخر هو قابضية البصر بمقتضى فحصل منهما السواد بل التحقيق ان ليس في الخارج الا الانخفاض وانما الجنس والفصل والنوع صور متميزة عند العقل بحصلها من النقص بحسب الاستعدادات تعرض للعقل واعتبارات بعقلها من جنات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فتدرك من زبدارة صورة مخصصة لا يشار كه فيها غيره واخرى صورة يشار كه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشار كه فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما هو في النوع البسيط كالسواد لظهور ان ليس في الخارج لونية وشئ آخر به امتاز السواد عن سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعلاهما واحدا واما في غيره فالذاتيات المتميزة في العقل متميزة في الخارج وليس جعلاهما واحدا كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جمما وبمازنته بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقي ذلك الجسم بعينه موجودا كالفرس الذي يموت وجسمه باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جمما فجعل حيوانا قلنا الجسم المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسا ولا كلام في تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجى وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحصول المسمى بالذاتى وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل ان الذاتيات المتميزة بحسب العقل فقط قد يكون لها مبادئ متميزة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطع من الكيم وقابلية القسمة في الطول والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن ههنا يجوز بعض المحققين كون الفصل عديميا عن المعنى الجسدى من الكم المتصل بعمله ماله طول وعرض فقط فيكون سطحا وماله طول فقط فيكون خطا (قال) وكالهيولى والصورة (٩) يعنى ان الاختصاص فيما بين الجزئين قديكون من الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا يلزم الدور وذلك كالهوى والصورة للجسم فان تخصص

٩ المشترك بينهما
الى الآخر باعتبار

من

٦ كالمسكر فلا يلزم من

مقتضاه أو مقتضاه
وجودية أو عدمية
أو مختلطة أو حقيقية
أو اضافية أو متميزة
من

٦ الماهيات مجعولة
خلافا لجمهور الفلاسفة
و المعتزلة عطفيا
والبيض في البساطة
لتأجوه الأول أن عدم
الاحتياج هي الامكان
وهو صفة للماهية
مركبة كانت أو بسيطة

بالنسبة الى وجودها
الثاني لا يستل الأمر
الافق بقرار الماهية
بمعنى صيرورتها
تلك الماهية في الحاد
و يلزم منه تقرر
الكون وذلك لأن
المعلول لو تقرر كماله
هند افتناء الوجود
لم يكن لثا على تأثير
والفرق بين مجموع
الوجودات ووجود
المجموع بحسب
الحاد غير معلول
الثالث بقرار الماهية
ليس بذاتها فيكون
بالفعل ورد الكل
بان مالمها الى محمولية
الوجود الرابع ان وجود
الماهية والوجود

٩ بان يكون بينهما تصادق بالساواة ١٠٦٦ او العدم مطلقا او من وجه وقد تدان

الصورة يكون بالذات المعينة ومن حيث هي قابلة لتخصصها وتخصيص الماهية بالصورة
المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتخصصها وسيمى بيان ذلك (قال وقد يكون اعتبارا ٨)
بان يكون هنالك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن امرا واحدا في الحقيقة
ور بما يضع بازائه اسما كاشمرا من الاتحاد والمسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج
بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اثار بعدم الاحتياج اصلا فيلزم لان احتياج الهبة
الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعيا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك
ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبيساط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد
الأول والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية بمحض اعتبار العقل لا محتق لها
في الخارج اذ ليس من السكر في الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فانها
صورا تنبض على المواد في نفس الامر وسرورها واما في مثل التزيان والسكبين
فهو محدث صورة جوهرية هي مبدأ النار او مجرد الزاح الخاص الذي
هو من فصل الارض وان الفركب الماتن هل يكون من الجوهر والمرض ففيه
ردد (قال والاجزاء قد تتداخل ٩) اجزاء المركب تتسم الى بدائله، متباعدة
اما البدائله فهي التي يكون بينهما تصادق في الجملة اما على الوجه الحق من
الاجزاء بان يصدق كل من الجزئين على كل ما يصدق عليه الآخر فيكونان مساويين
كالركب من التندب والمامي او من جاب واحد بان يصدق احدهما على كل
ما يصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص عطفيا
كالركب من الحيوان والناطق واما لا على الوجه الكلي بان يصدق كل منهما على
بعض ما يصدق عليه الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالركب
من الحيوان والبيض واما المتباينة فلما تماثلت كما في العسرة من الاتحاد واما هفة
محسوسة كما في البقلة من السواد والبياض او مقولة كما في الجسم من الهبول والصورة
او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد قسم المتعللة الى
ما تكون الشيء مع معرض له من الاضافة الى الفاعل كاعطاء العائنة من العظمى او
الى القابل كاستطوارة تصوير في الانف الى الصورة كالافطس لانف فيه تقدير او
الى الغاية كالحاتم لخلق يترن بها الاصبع والى ما يكون الشيء مع اضافته الى المعلول
كالحاق والرائق والى ما لا يكون فيما بين المله والمعلول وهو ظاهرا وباسرار آخر
الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود
والعدم لا مكان او مختلطة من الوجودي والعدمي كاسانية وعدم المسوية
للأول وايضا اما حقيقية كما في الانسان من النفس والبدن او اضافية كما في الاقرب
من القرب وزايانه او متميزة بعضها حقيق وبعضها اضافي كما في السرير من
الاجزاء الحسية والترمب المسمى (قال المخت الرابع ٦) بعد الاتفاق على ان وجود

اوانه افها او ايدام الاراد والكل اية ويريد ان الوجود الماتن لا يلية الو. ر. ١٠٦٦

الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى انها يجعل الجاعل مطلقا
اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست يجعل
الجاعل مطلقا يعني ان شيئا منها ليس يحصل وذهب بعضهم الى ان المركبات انجذولة
دون البساطة استدل المتكلمون بوجود الاول ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن
لان الكلام فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سياتي من ان صلة الاحتياج هي
الامكان ولما افترض بان الامكان نسبة تقتضي الاثنية فتنا في البساطة اشار
الى الجواب بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى تختص بالمركبة بل بين الماهية
ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والمدم فمع قطع النظر عن
الوجود لا يعقل عروض الامكان للماهية بسيطة كانت او مركبة ومعنى كونه ذاتيا لها
انها في نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود يعقل بينهما نسبة هي الامكان
وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد يجب بانه لو لم تكن البسيطة مجعولة
لم تكن المركبة مجعولة لانه اذا تقرر في الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء
الصوري من غير جاعل تقرر المركب ضرورة لا يقال يجوز ان يكون لكل جزء
تقرر وبتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق في مجموع التصورات
وتصور المجموع لانا نقول الفرق بين مجموع التقررات وتقرر المجموع بحسب
الخارج غير معقول وانما ذلك بحسب العقل بان يطلق بالامور المتعددة تارة تصورات
متعددة وتارة تصور واحد من غير ملا حطة الفاصيل الثاني ان الفاعل لابد ان
يؤثر في الماهية وبجعلها تلك الماهية في الخارج حتى ينفق الوجود لان ذات المعلول
عند اقناها الوجود من الفاعل لا يجوز ان يكون حاصلة في الخارج بكماله بل
لابد ان يبقى شيء منها يحصله الفاعل ولو هيئة اجتماعية والالكان المعلول متصفا
سواء تصفقي الفاعل او لا فلا يكون للفاعل تأثير فيه ولله احتياج الى الفاعل الثالث
انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها لما سبق في بحث عدم فيكون بالفاعل ضرورة
ولامعنى لمجمولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن
ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثاني انه لا بد الا على ان ماهية المعلول
لا تكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا
لابنا في كونها متقررة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا ما نبر له فيها
وعن الثالث انه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت فهو الوجود وان اريد كون
الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فلا يسبق ما يدل على ان ذلك بالفاعل فالوجود
الثلاثة على تقدير تمامها لا تنيد الاكون الوجود بالفاعل الرابع انه لا نزاع في ان الالة
جملا وتأبيرا في الممكن فالجمل اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود
او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض في المركب خاصة وكل من الامور الاربعة

ماهية من الماهيات فيكون المجهول هو الماهية والجلوب ان النزاع في الماهيات التي هي حقائق الاشياء لا فيما صدقت هي عليه من الافراد فيجوز ان يكون المجهول ذلك الشخص الذي هو من افراد ماهية الانسان مثلا او الوجود الخامس الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام (قال قالوا ٤) احتج القائلون بعدم مجموعية الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان بافاعل لا يرتفع بارتفاعه فليزم ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال والجلوب انه ان اراد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب ولا نسل استحاثه فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود وينفي الماهية معدومة فيكذب الالجاب فيصدق السلب وان اراد بطريق الصدول بان يتفرع الانسان في نفسه بحسب الخارج ويكون لانسانا فلا نسل لزومه فان عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للالجاب قال فان قيل يريد ان ينسب على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن وآخر بالنسبة الى وجوده حتى تكون الماهية بمجمولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجهول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل بمجمولة الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي ليست بمجمولة كما انها ليست بمجمودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلها فيها بس ٥ بنصوريه نزاع او يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة والاعرب ما ذكره صاحب الموافق وهو ان الجموعية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما بين الحشر وكلامها بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست بزوجة لم تكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوة ككتاهاى الجسم وحدونه حتى لو تصورنا جسمائس بمتناه او حادث كان جسميا ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جيعا من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط اذ لا يقتل مركب لاحتياج الى الجزء فحق قال بمجموعية الماهية مطلقا اي ببسطة كانت او مركبة اراد ان المجموعية تعرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شئ وهي الماهية المخلوطة وحر جمعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث هي وبمقتل ان يراد انه يعرض للماهية من حيث هي المجموعية في الجملة اي بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم تكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجموعية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوة ومن فرق بين المركبة والبسطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون

الانسان بالفاعل لما كان انسانا عند عدمه قلنا للزام السلب والمحال الصدول فان قيل معلوم ان ليس هنا تأثير في ماهية الممكن وآخر في وجوده وان ليس لها تقرر في الخارج بدون الفاعل فاجبه هذا الاختلاف اجيب بانه قد يراد بالمجموعية الاحتياج الى الفاعل وهو من لوازم الوجود ككتاهاى الجسم دون الماهية كزوجية الاربعة وقد يراد بالاحتياج الى الغير فيكون من لوازم الماهية في المركب خاصة فحق قال بالمجموعية مطلقا اراد عرضها للماهية في الجملة ومن نقاها اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية ومن فصل اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في احتياج الوجود الى الفاعل

لصديقنا على الكليات
دونه ولا يلزم فيه
اعتبار المشاركة
بخلاف التمايز فيصا كان
اذا اعتبر مشاركة
التخصيص ويتفارقان
اذا لم تعتبر المشاركة
او كان التمييز كلياً
فبينهما عموم من
وجه من
٦ اعتباري لوجهين
الاول انه لو وجد لكل
له تمييز ونسب فان
قبل الموجع الى التمايز
بالتعين هو الاشتراك
في الماهية واشتراك
التعين لفظي او عرضي
فلنا كل تمييز فله عند
العقل ماهية سواء
تعددت افرادها ولا
فاذا وجدت في الخارج
لزم التمييز بالضرورة
فان قيل فعيه عييه
قلنا فيكون اعتبارياً
اذ تغاير العروض
والمعارض في الامور
التيية ضروري الثاني
انه لو وجد لتوقف
انضمامه الى حصة
النقص من النوع
على تمييزها فيدور او
يتسلسل فان قيل

البسيط وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا
ولكن لم يمتنع نزاع في المعنى (قال الفصل الثالث في لواحق الوجود
والماهية ٢) جعل صاحب التمييز الوجود والامكان والامتاع وكذا
القدم والحدث في فصل الوجود وجعل التمييز وكذا الوحدة والكثرة في فصل
الماهية وحمل الله والمطلوب فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التمييز في فصل
الماهية والوجود ومقابلته فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا الله
والمطلوب وذكر القدم والحدث في فصل الوجود ومقابلته وصاحب الضعيف جعل
الوجود ومقابلته والله والمطلوب من لواحق الوجود والبواقي من لواحق الوجود
فاطلقنا القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية لمصح على جميع التقادير
(قال البحث الاول ٥) تمييز الشيء وتخصه الذي به يمتاز عن جميع ما عداه غير
ماهية ووجوده ووجوده ليكون كل من هذه الامور مشتركاً بينه وبين غيره بخلاف
التعين ولذا يصدق قولنا الكلي ماهية موجودة وواحد لا يصدق قولنا متعين وان كان
التعين او التمييز مفهوماً كلياً صادقاً على الكثرة وبين التمييز والتميز عموم من وجه
لتصادقهما على تخصصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها في الماهية مثلاً فان كلا منها
متخصص في نفسه وتميز عن غيره ويصدق التمييز دون التميز حيث لا تعتبر المشاركة
و بالعكس حيث تتميز الكليات كالانواع المتباعدة اشتراكها في الجنس (قال البحث الثاني
التين ٦) امر اعتباري لا يمتنع له في الاحيان لوجهين الاول انه لو كان موجوداً
في الخارج لكان له تعيين ضروري ويتل الكلام اليه ويتسلسل فان قيل لانه انما
لو كان موجوداً لكان له تعيين وانما يلزم ذلك لو كانت التعيينات متشاركة في الماهية
لهذا في التمايز الى تعيين وهو ممنوع بل هي متخالفة بالماهية تمايزة بالذات وانما
يتشارك في لفظ التين او في عرضي لها هو مفهوم التين فلما ضروري ان لكل موجود
ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج وهذا في حق الواجب
محل نظر فلذا خص الدعوى بالتعيين وان كانت المناقشة باقية فان قيل لم لا يجوز
ان يكون تعيين التمييز نفسه لازماً عليه لتسلسل قلنا لان ماهية التمييز كلية وانما التمايز
بالخصوصيات المعارضة التي لا تقبل الاشتراك وتغاير المعارض والمعارض في الامور
الموجودة في الخارج ضروري وانما يصح الاتحاد وبحسب الواقع في الامور
الاعتبارية كقدم القدم وحدث الحدث قال الثاني وقد يستدل اي على كون
التعيين اعتبارياً بما به لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا النقص من النوع
دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تمييزها بهذا التمييز فتدور
او تميز آخر فيتسلسل وهذا هو الراد بقوله لو وجد لتوقف انضمامه الى الماهية
على تمييزها فلا يرد ما قيل ان تمييز الماهية بذاتها وبما لها من الفصول لا بهذا التمييز
الماهية اذا وجدت وجدت مخصصة معروضة للتعيين لانها يتحققان فيقاربان ليرم تمييز سابق قلنا تقدم ٧

في المروض بالوجود القادر للتغير ضروري وفيه نظر من ٨ بوجه الاول انه جزء المتين وهو موجود قلنا الموجود مروض التين لا المركب من المروض والعارض فانه اعتباري فان قيل التين هو الشخص كزيد مثلا ولاخفاء في وجوده وليس مفهومه مجرد الانسان بل مع ١١٠ شي آخر فسمي التين فيكون جزءا من زيد

الموجود فيوجد فالجواب بانه الانسان المقيد بالعارض المنخفض لا المجموع ولو سلم فذلك الشيء هو الشخصات من الكم والكيف والابن بالخصوصة وهو ذلك مما هو حوده ضروري وانما الكلام في الشخص الثاني ان بسمة النوع الواحد لا تنكث بنفسها بل مما يضاف اليها وهو المراد بالشخص الثالث لو كان عدما لما كان متينا في نفسه فلا تين غيره قلنا غير المتنازع الرابع لو كان عدما لكان هداما للتين مطلقا او لتين آخر عدما او ثبوت فيكون ثبوتيا لان رفع العدم ثبوت وحكم الامثال واحد قلنا بعد المساعدة على ان العدم عدم لشي وان نقيضه ثبوت ان اراد باللاتين والتين مفهومهما فلاحصر او مصادقا عليه فلا يلزم كون مصادق عليه اللاتين (علما) عدما الخامس لو كان عدما لما فيه فان كان عدما للإطلاق اولما يساو به كان مشتركا بين الافراد كعدم الإطلاق فلا يكون متغيرا وان لم يكن له مرزاج انفكاكه عن عدم الإطلاق إما بتحقيق عدم الإطلاق بكونه

فان قيل لم لا يجوز ان يكون المروض هو اخصه المتغير بهذا التين لا تين سابق يلزم المحال كان مروض البياض هو الجسم الابيض به لا بياض آخر وحاصله ان ذلك دور مية فان الماهية اذا وجدت وجدت مخصصة متميزة بعارضته من التعينات كخصص الانواع من الجنس تميز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بمجموعة على تميزها سابقا فذا وجود المروض متقدم على العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مشارعا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وخصص الانواع من الجنس فان التميز هناك عقلي لا عررفي فلهذا لا تقدم مروض التين عليه انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم مامعه بالزمان لجواز ان يكون الشيء متناجيا اليه ولا يكون مقارنه كذلك فان قيل المروض المتقدم هو هذه الماهية فيلزم تقدم الهذية وهو العين والتغير قلنا هم معنى انه مروض الهذية فلا يتبع ان يكون هذيبا بهذا المعنى (قال احص الحالف ٨) اي التال يكون العين وجوديا بوجود الاول انه جزء التين لكونه عبارة عن انا هية مع التين وهو موجود وجزء الموجود موحود بالضرورة واجب بانه ان اراد بالتين الموصوفين بتين فظاهر ان الذين عارض له لاجزائه وان اراد المجموع التركيب منهما فلا نسلم انه موجود فان الوصف اذا كان من الامراض المحسوسة كما في الجسم الابيض لم يكن المجموع الامر كسا اعتبارا فكيف اذا كان مما هو حوده نفس المتنازع واعترض صاحب المواقف بان المراد بالتين هو ذلك الشخص المطوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا و ليس به هو مجرد مفهوم الانسان والصدق على عرو بل الانسان مع شيء آخر اسمه التين فيكون جزءا من زيد الموجود فيكون موجودا والجواب انما ان ليس مفهومه هو مفهوم الانسان الكلي الصادق على عرو ولكي لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعارض المنخفضة المخصصة الذي لا يصدق على غيره دون المجموع ولو سلم فجزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والابن وهو ذلك مما يعل وجوده بالضرورة من غير زاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التين بل ما به التين انشائي ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تنكث بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هي لا تنقض الوحدة والكثر وانما تنكث بما يضاف اليها من العوارض الموجودة المحسوسة التي ربما تكون محسوسة وهو المراد بالخصص الثالث ان العين له كان

ان اراد باللاتين والتين مفهومهما فلاحصر او مصادقا عليه فلا يلزم كون مصادق عليه اللاتين (علما) عدما الخامس لو كان عدما لما فيه فان كان عدما للإطلاق اولما يساو به كان مشتركا بين الافراد كعدم الإطلاق فلا يكون متغيرا وان لم يكن له مرزاج انفكاكه عن عدم الإطلاق إما بتحقيق عدم الإطلاق بكونه

٦ فيكون الشيء لا مطلقا ولا مقيداً واما بالعكس (١١١) فيكون مطلقاً ومقيداً قلنا ان اريد مطلق التمين لم يتبع اشتراكه

بين الافراد وتمايزها
بالتعينات الخاصة
وان اريد التمين الخاص
لم يتبع كون الشيء
لا مطلقاً ولا مقيداً
بل اواز ان يكون مقيداً
بتعين آخر من

٩ افراد النوع انما
تتمايز بموارض
مخصوصة بماتتهى
الى ما يفيد الهذبة
والمدى يطلق على
المدوم وعلى عدم
امر ما وعلى ما يدخل
في مفهومه العدم
والوجودى بخلافه
والخفى على ماهو
ثابت في نفس الامر
من غير ثباته الفرض
والقدر والاعتبارى
بخلافه فبعدم تلخيص
المراد بالتبوتى والمدى
وان الشخص هو
تلك الموارض او ما
يحصل عندها من
الهذبة او كون الفرد
بحيث لا يقبل الشركة
او عدم قبوله لذلك
كان الحق جلياً من

عدمها لما كان متعيناً في نفسه اذ لا هوية للمدوم فلم يكن متعيناً لغيره ضرورة
ان ما لا يثبت له لا يصلح سبباً لتغير الشيء بما عدها بحسب الخارج والجواب عنهما
ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي الموارض المخصصة ولا نزاع
في وجودها على ما سبق الرابع ان التمين لو كان عدماً وليس عدماً مطلقاً لكان
عدماً للاتمين مطلقاً والتمين اذ لا يخرج عن التقيض وذلك التمين اما عدى او تبوتى
وعلى التناذر يلزم كونه وجوداً اما على الاولين فلان تقيض العدى وجودى واما
على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب اننا لان ان العدى يلزم ان يكون عدماً
لامر ما بل يكون معدوماً في الخارج على ما ذهبنا من انه اعتبارى ولوسلم فلا نسلم
ان تقيض العدى وجودى كالمدى والاعتبارى ولوسلم فان اريد بالتمين والاتمين مفهومهما
فلا حصر لجواز ان يكون التمين عدماً لمفهوم آخر وان اريد ما صدق عليه فلان
ان كل ما يصدق عليه الاتمين فهو عدى ليكون تقيضه تبوتياً كيف والاتمين
صادق على جميع الحقائق ولوسلم فلان تماثل التمينات لم يجوز ان تكون متخالفة
متشاكفة في موارض هو مفهوم التمين الخامس ان التمين لو كان عدماً لكان عدماً
لما يافيه ضرورة كالاطلاق والكلفة والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدماً
للاطلاق ولما يساويه كالكلفة والعموم والجملة ما لا ينك عدمه عن عدم الاطلاق
كان التمين مشتركاً بين الافراد كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم الامر لا ينك عدمه
عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع الافراد فكذا التمين فلا يكون
متغيراً فلا يكون متعيناً وان لم يكن التمين عدماً للاطلاق ولا عدماً لما لا ينك عدمه
عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذى
هو التمين وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التمين فيلزم كون الشيء لا مطلقاً
ولامتينا وفيه رفع للتقيض واما بان يتحقق التمين بدون عدم الاطلاق فيلزم كون
الشيء مطلقاً ومتيناً وفيه جمع للتقيض والجواب انه ان اريد بالتمين الذى
يحمله عدم الاطلاق مطلق التمين فلان امتناع اشتراكه بين الافراد كعدم
الاطلاق وانما يتبع لولم يكن تمايز الافراد بالتعينات الخاصة المعروضة لمطلق
التمين وان اريد التمين الخاص فتشاور انه ليس عدماً للاطلاق ولا لما لا ينك
عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذى
هو ذلك التمين وهو لا يتلزم الاككون الشيء لا مطلقاً ولا مقيداً بل انك التمين
ولا استحالته في ذلك لجواز ان يكون متيناً بتعين آخر (قال خاتمة ٩) تصور الشيء
بوجه ما وان كان كافياً في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام وما
تستدعي تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد في تحقيق ان التمين
وجودى او عدى اعتبارى او خبر اعتبارى من بيان ماهو المراد من هذه الالفاظ

فتقول الحقيقة النوعية المخصصة بنفسها والى عالها من الذاتيات قد تلحقها كثرة بحسب ما يمرض لها من الكليات والكيفيات والاضماعات والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما تنهى العوارض الى ما يفيد الهذبة وامتناع الشركة كهذا الانسان وذلك وتسمى العوارض المخصصة فلا بد في تحصيل موضوع القضية المظلوقة من بيان ان المراد بالتمتع هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهذبة او عدم قبول الشركة او كون الحصة من النوع بهذه الخبيثة او نحو ذلك ثم لا بد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودى والعدمى والاعتبارى فقيل العدمى المعلوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا متزكيا مع وجودى كعدم البصر عما من شانه او غير متزكك كعدم قول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودى صلاحه فهو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا او ما لا يدخل في مفهومه العدم والعدم بالمعنى دون القسط حتى ان المعنى هذى والا عدم وجودى وفي الواقع ان الوجودى ما يكون نبوة لموصوفه بوجوده له اى محال الخارح نحو السواد لان يكون ذلكا باعتدال وجوده فى العقل وتصاف بموصوفه به اى فى العقل دون الخارح كما يمكن وهو اعم من الموجود لمواز وجودى لا يمرض له الرجوع الى لكنه بحيث اذا ثبت للموصوفه كان ذلكا موجوده له وهذا ما قاله القاصى الارموى اذا قلنا لشيء انه وجودى لانه اى انه دائم الوجود بل نفى انه مفهوم ليعلم ان يمرض له الوجود الخارجى عند قيامه بوجوده وعند قيامه بعدمه لا يكون له وجود وكاله يريد الاعم من وجه والا لى الموجد بالسمى وجوديا كالانسان وغيره من الماهيات المستقلة واما الاعتبارى فهو ما لا تحتل له لاحتساب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به فى نفس الامر كما يمكن فان الانسان مصنف به فى نفس الامر معنى انه بحيث اذا انسه العقل الى الوجود يعقل له وصفاه وان يمكن وبقائه الحقيقى اذا تقرر هذا ملاحظا فى ان العوارض المخصصة وجودية والهذبة اعتبارية وتسمى الفرد عما عداه وعدم قبوله الشركة وكونه ليس غيره لولا يقبل الشركة عدمية (طالع البحث الثالث ٨) لا بد فى الثمن من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لا يحصل انضمام الكللى الى الكللى لان كلاما من المضم والمضم الى واحد فمضم اكونا كايضا لكن العقل فرض صدقه على كثيرين بل على ملائكة الهى من الافراد ان كان حسب امارح والى يوجد منه الافراد بل يشع تعدد مكمهم الوالد فان قيل حكمه اى قد يضاف حكمه كل واحد فيقول ان يكون كل من المضم والمضم اى كلاما الموضع جردا لاسى له اى تمامه اى سوى ان العقل يصفه موهوما كايضا كما قال ثم يرد له وساد كما قال مرسومه ان ان الموصوفه يمرضه الكيفية

امتناع الشركة ذهنا فلا يحصل بانضمام الكللى الى الكللى ولو بحيث يمنع الشركة عينيا بل يستند ذهنا الى ارادة القصاد المختار او عند البعض الى الوجود الخارجى لخصفه عنده قطعا وتعدد الاستحسان يمتد الوجودات ورد بان لدوران لا يفيد العلية ولو سلم قال كلاما فى خصوص التمييزات وعند الفلاسفة الى نفس الماهية من غير انفراد او الى المادة المخصصة بالعوارض التى تلحقها بحسب الاستعدادات العامة فيكثر تكرار المواد القاطنة للتكرار ولها وامتراض بان تعين الاراض اعما هو تعين المادة بهى بهادور واجيد ان تمييزها بالاهرام لا تمييزها قاطنا لى تعين الماهية بما معها من السمات وادله ادرا بكمرا

لا ينتهي الى حد الهذية حتى لو كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والتلخيص
و امتناع قبول الذمكة كانت الكلية بهالها وقد يجاب بان المراد ان انضمام الكلّي
الى الكلّي وتقيده به لا يستلزم الجزئية والتلخيص وان كان قد يفيدها فيكون حاصل
الكلام ان المركبات العقلية مثل الجوهر المميز والجسم النائي والمحوران الناطق
والانسان الفاضل لا يلزم ان يكون جزئية بل قد يكون كلية وهذا من الواضح بحيث
لا ينبغي ان يتعبر به فضلا عن ان يجعل من المطالب الكلية فان قيل فلي ما ذكرتم يلزم
ان تكون ما ضم الى الكلّي وتقيده الجزئية جريئاً وله لاحالة مفهوم كلّي يفتر الى
ما يضم اليه وبجمله جزئياً ويسلسل قلنا ليس هناك موجود هو الكلّي وآخر يضم
اليه وبجمله جزئياً بل الموجود الامتصاص والعقل يفترع منها الصور الكلية بحسب
الاستعدادات والاعتبارات المختلفة والمقصود ان المعنى الذي يسببه امتناع العقل فرض
صدق المفهوم على الكثيرين لا يصلح ان يكون انضمام الكلّي الى الكلّي بل انضمام
يستند عندنا الى القادر المختار كسائر الممكنات بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما شاء
من التخصيص وهند بهضمهم الى تحقق الماهية في الخارج لقطع بانها اذا تحققت لم يكن
الا فرداً مخصوصاً لا تعدد فيه ولا اشتراك وانما قبول التعدد والاشتراك في المفهوم
الحاصل في العقل فان قيل فيلزم ان لا تعدد التمين لان الوجود امر واحد قلنا هو
وان كان واحداً بحسب المفهوم لكن تعدد افراده بحسب الازمه والامكنة والمواد
وسائر الاسباب فتعدد التعيينات واعتراض بان الدور ان لا يفيد الكلية فيصور ان يكون
الوجود ما معه التمين لاما به التمين فان قيل نحن نقطع بالتمين عند الوجود الخارجى
مع قطع النظر عن جميع ماعداء قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاء فمعد
الوجود لا بد من ماهية واسباب فاعلية او مادية وبالجملة امر يستداليه الوجود فيصور
ان يستد التخصيص ايضا اليه ولو سلم فالوجود لا يقتضى الاتعيا ما والكلام في التعيينات
اخصوصة فلا يثبت المطالم يتبين ان وجود كل فرد يقتضى تعينه الحاس و ذهبت
العلاسة الى ان التمين قد يستد الى الماهية نفسها ولو بلوازمها كما في الواجب فيخصر
في تخص والارم تخلف المطول عن علته لتهقق الماهية في كل فرد مع عدم تخص
الآخر وقد يستد الى غيرها ولا يجوز ان يكون امراً مفصلاً عن التخص لان دينته
الى كل الافراد والتعيينات على السواء ولا حلا فيه لان الحال في التخص لا يقار به
تكون متأخراً عنه ولكونه عليه لتخصه المتقدم عليه ضرورة انه لا يصير هذا التخص
الا بهذا التخصيص يكون متقدماً عليه وهو محال فتبين ان يكون محلاً له وما ذكرنا من
نسبة الحال والمحل الى التخص دون الماهية او التخص اقرب و اوفق بكلامهم
والمراد بعمل التخص معروضه في الامراض ومادته في الاجسام ومتعلقه في النفوس
على ما ذكرنا من حدوث النفس بعد البدن وتعيينها بالقول المجردة تستد تعيناتها

الى ماهياتها فتعصر كل في شخص لالى مجرد الاضافة كقول الفيلسوف الاول مثلا على ما قبل لان هذه الاضافة متأخرة عن وجود الفلك المتأخر عن وجود العقل وتعيينه والاستناد الى المادة اعم من ان تكون بنفسها او بواسطة ما فيها من الارض فلا رد ما قبل ان غير الفصل لانصرفيا يكون حالا في الشخص او محالا به لجواز ان يكون حالا في محله و لما اعترض بان المادة التي يستند اليها الشخص تكون متخصصة بالخالقة فتخصصها اما لما هيها فلا تعدد افرادها او لتخصص الملول في دور او لمادة اخرى فيفسل اجيب بانها من الكميات والكيفيات والاولى صاع و غير ذلك من الاعراض التي تتعاقب عليها تتعاقب الاستعدادات حتى لو ذهبت الى غير النهاية لم يتبع على ما هو رأيهم فيما لا يتبع في الوجود كالحركات والاولى صاع الفلكية واذا استند الشخص الى المادة تكثرت افراد الماهية بتكثر المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها فلا تنفرد الى قابل آخر وانه تنفرد الى فاعل يتكررها واعترض على ما ذكرنا بعد تسليم مقدماته بان تعيين الاعراض الحادثة في المادة اعمها بتعين المادة على ما سيجي فلو تعينت المادة بها كان دورا واجيب بان تعيين المادة اعمها بنفس الاعراض الحادثة في المادة العينية بتعينها لا بتعييناتها الحاصلة بتعين المادة وحاصلة ان تعييناتها عينتها وتعيينها مع تعييناتها فلا يلزم الدور ولا حصول الشخص من انضمام الكل الى الكل الا انه رد عليه انه اذا تجاوز ذلك فلم لا يصوز بتكرار الماهية وتعين افرادها اعمها من الصفات المتكررة العارضة لها من غير لزوم مادة

(قال المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والامكان ٩) حمل الامتناع من لواحق الوجود والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال لهما او الى انه من اوصاف الماهية المعقولة او اكونه في مقابلة الامكان اولان المراد بلواحقهما ما جرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنهما (البحث الاول ٧) قد قرر في موضعه ان هل اما بسيطة يطلب بها وجود الشيء في نفسه او مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم الى وجوده في نفسه او وجوده لآخر حصل في العقل معان هي الوجوب والامتناع والامكان لان حل الوجود على الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطة قد يوجب كما في قولنا الباري تعالى موجود والاربعة يوجد لها لزوجة وقد يتبع كما في قولنا اجتماع القيصين موجود والاربعة يوجد لها القرابة وقد يمكن كما في قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة ولا خفاء في حصولها عند حل العدم او ان ربط بواسطة الكمية مدرج فيما ذكرنا من حل الوجود او الربط بواسطة اكونه اعم من الانجاب والربط وتصورات هذه المعاني ضرورية حاصلة ان لم يمارس طرق الاكتساب الا انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه واستحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه واستحالة

٩ وفيه مباحث من

٧ هي مقولات يحصل من نسبة المفهوم الى هلية البسيطة او المركبة اذ حل الوجود او الربط بواسطة قد يوجب وقد يتبع وقد يمكن وتصورها ضرورية والتعريف بمثل ضرورة الوجود وضرورة العدم ولا ضرورتها لفظي من

الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاه
شيء منهما ولهذا لا يخفى عن ان يقال الواجب ما يتبع عدمه او ما لا يمكن عدمه
والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما
لا يتبع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا
ظاهر او ظهر هذه المفاهيم الوجود لكونه تأكد الوجود الذي هو اعرف من
العدم لما لا يعرف بذاته والمدم يعرف بوجه ما بالوجود والنزاع في ان مفهوم الوجوب
والامكان وجودي او عدمي مبني على اختلاف مفاهيم انغواص التي باعتبارها
يطلقان على الواجب والممكن واما في الواجب فكما اقتضاه الوجود بحسب الذات
والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه وما به يتنازع الواجب عن الممكن والممتنع واما
في الممكن فكما لا احتياج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاه

الوجود او العدم او ما به يتنازع الممكن عن الواجب والممتنع (قال البحث الثاني كل من
الوجوب والامتناع ٦) قديكون بالذات وقديكون بالغير لان ضرورة وجود الشيء
اولا بوجوده في نفسه او ضرورة وجود شيء لشيء آخر اولا بوجوده ان كانت بالنظر
الى ذاته كوجود الباري وعدم اجتماع التقضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم
الفردية لها فذاتي والافقري وهو وان لم يتفك عن هذه لكن قد ينظر الى خصوص
العلة كوجوب الحركة للجبر المرمي وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف الذات
الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكتاب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقتها
كوجوب الانقصاص للقمر في وقت المقابله المخصوصة وامتناعه في وقت التربع
وقد ينظر الى ثبوت المحمول كوجود الحركة للجسم المأخوذ بنسطة كونه متحركا
وامتناع السكون له حيث (قال الموصوف بالذاتي ٨) يعني اذا اخذ الوجود بمحمولا

قال موصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته كالباري تعالى وبالامتناع
الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته كالاجتماع التقضين واذا اخذ رابطة بين الموضوع
والمحمول فالوصف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى
ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود له نظر اليه
كافردية للاربعة فلازم الماهية كالزوجية سلاواجب الوجود لذاتها اي واجبات الثبوت
للماهية نظرا الى نفسها لاواجب الوجود لذاته بمعنى اقتضائه الوجود بالذات ليلزم
المحال وبهذا يسقط ما ذكر في الواقع من ان الوجوب والامكان والامتناع الموهوت
عنهما ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها والا
لكانت اوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك لانه ان اراد كونها واجبة لذات الاوازم
فالملازمة بمجموعة اوليات الماهيات فيطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت
للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكما يجعل بعض القضايا باخا

٦ والامكان ان كان
بالنظر الى ذات الشيء
فذاقي والافقري
او وضي او وقي
او غيرها من

٨ واجب الوجود
لذاته او ممتنع الوجود
لذاته ان اخذ الوجود
محمولا وواجب
الوجود لشيء وممتنع
الوجود له نظرا الى
ذاته ان اخذ رابطة
فلازم الماهية كزوجية
الاربعة واجب
الوجود لذاتها
لا واجب الوجود لذاته
من

عن كون الوجود فيه محولا اورابطه كقولنا الانسان كاتب و ينتج ان يكون معناه انه
 يوجد كائنا او توجد له الكتابة بل معناه ان ماضق عليه هذا يصدق عليه ذلك او لا
 والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك و ينتو يصدق عليه ويحمل ويحو
 ذلك الابهت البارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التجريد (قال والامكان
 ذاتي لا غير) اذ لو كان غير بالكان الشيء في نفسه واجبا او متعساي ضروري
 الوجود او العدم بالذات ثم يصير لا ضروري الوجود والعدم بالغير فيرفع ما بالذات
 وهو محال بالضرورة وهذا معنى الانقلاب (قال وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة

٧ او العدم فيم الامكان

انفاص و ضرورة

الطرف الاخر

فيصدق على الممتنع

يمكن العدم وعلى

الواجب يمكن الوجود

وقد يتوهم انه بمعنى

سلب ضرورة احد

الطرفين فيم الكل

متى

٨ ومن اشترط فيه

العدم في الحال كانه

اراد به امكان طر يان

الوجود في المستقبل

في امكان العدم

يشترط الوجود في

الحال ولا يلزم الجمع

بين التقيضين

الوجود ٧) الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل
 للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب
 ويم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه يمكن العدم وقد يؤخذ بمعنى
 سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على
 الواجب انه يمكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف واهذا معنى الامكان العام
 فان العامة تنهيه منه في الامتناع فن امكان الوجود في امتناع الوجود ومن امكان
 العدم في امتناع العدم وقد سبق الى كثير من الاوهام ان الامكان العام مفهوم واحد
 يسم الامكان الخاص والوجوب والامتناع هو سلب ضرورة احد الطرفين اذ في

الوجود والعدم وهو يميز جدا اذ لا يفهم هذا المعنى من امكان الشيء على الاطلاق
 بل انما يفهم من امكان وجوده في الاساع وهذا هو المعنى من امكان الشيء على الاطلاق
 يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم الكل الى المممع والى الممكن
 الذي احد اقسامه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالراحب وهذا
 ما يقال على قاعدة كون تقيض الاعم اخص من تقيض الاخص من انه لو صح هذا
 لصدق قولنا كل مائس يمكن عام ليس يمكن خاص لكنه باطل لان كل مائس يمكن
 عام ليس يمكن خاص لكنه باطل لان كل مائس يمكن خاص فهو اما واجب لومنع
 وكل مائس يمكن عام فيلزم ان كل مائس يمكن عام فهو يمكن عام (قال وقد يعتبر بالطر
 الى الاستقبال ٨) بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال
 وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة وكلا كان الشيء اخصي من الضرورة كان اخص
 باسم الممكن وذلك في المستعمل اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم فلا ف

المماضي والحال فانه قد تحقق فيهما وجود الشيء او عدمه وه هم من اشترط في الممكن
 الاستقبال العدم في الحال لان الوجود ضرورة يجب احلوه ورد بان اعدم ايضا
 ضرورة يجب احلوه عنه ايضا وتحقق انه يمكن في مائ الوجود والعدم وكما
 الوجود يخرج به الى جانب الوجود ويستلزم الحلو معه كذلك العدم يخرج به
 الى جانب الامتناع فيلزم امتناع الحلو معه ايضا فيلزم امتناع التقيضين في اجتماعهما

٩ بمعنى تهيو المادة لحصول الشيء باعتبار ١١٧ تخفى النرائط فتفاوت شدة وضعا وتسمى استعدادية متى

ه يكون بانتظر الى
المفهوم من حيث
هو مقياس الى الوجود
وامام اعتبار الوجود
او العدم فيعرض
الوجوب والامتناع
الغيري فهو ينشأ
عنهما متغايلا لا متضامين
٧ يشاركان في اسم
الضرورة عند تقابل
المضاف اليه وحينئذ
تصادفان وعند
اتحادهما متافيان فينتج
منع الجمع مع جواز
الانقلاب وكذا بين
الذاتين مع استغنائيه
كأبين الذاتي وغير
الذاتي من الوجوب
والامتناع لاستلزامه
الامكان المتأني للذاتي
والاستدلال بالذاتي
لو كان بالغير لارتفع
بارتضاعه فتنسوخ
للازمه وبين الامكان
والذاتين انفصال
حقيقي والا انقلاب
محال فان قيل الحادث
ممنوع في الازل لم يكن
والقدورية ممكنة
قبل الوجود ثم تمتع
فلا فرق بين ازالة
الامكان وامكان

والظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستيعالي امکان حدوث الوجود وطرياقه
في المستقبل وهو انما يستلزم امکان عدم الحدوث لامكان حدوث العدم ليلزم اشتراط
الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستيعالي في جانب العدم بمعنى امکان طريان
العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال (قال وقد يمتد ٩) اشارة
الى الامكان الاستعدادي وهو تهيو المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض ينشأ
بعض الاسباب والسرا ثم يبحث لا ينتهي الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلم
ويتفاوت شدة وضعا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول
الكثير مما لا بد منه او القليل كاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة ثم للعطف ثم للمضفة
وكاستعداد الكتابة الحاصل للجنين ثم للعطف وهكذا الى ان يتعلم وهذا الامكان
ليس لازما للماهية كالأمكن الذاتي بل يوجد بعد العدم محدث
بعض الاسباب والنرائط ويمد بعد الوجود لحصول الشيء بالفعل (قال وعروض
الامكان ه) يعني ان الماهية اذا اخذت مع وجودها او وجود علتها كانت واجبة
بالغير واذا اخذت مع عدمها او عدم علتها كانت ممتنعة بالغير واتمايرض لها الامكان
الصرف اذا اخذت لاعم وجودها او عدمها او وجود علتها او عدمها بل اعتبر
من حيث هي هي واعتبرت نسبتها الى الوجود فحينئذ يحصل من هذه المقايسة معقول
هو الامكان فالامكان ينشأ عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب التعقل بان
لا يلاحظ للماهية ولا مذهب وجود او عدم لا بحسب التحقق في نفس الامر لان كل ممكن
فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممنا بالغير اللهم الا على رأى
من يثبت الوساطة (قال والغيريان ٧) يعني ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير يشاركان
في اسم الضرورة الا ان الاول ضرورة الوجود والثاني ضرورة العدم وهذا
معنى تقابل المضاف اليه واذا اخذ الوجوب والامتناع متقابل المضاف اليه بان يضاف
احدهما الى الوجود والاخر الى العدم صدق كل منهما على ما صدق عليه الاخر
بطريق الاشتقاق بمعنى ان كل ما يجب وجوده بالغير يتمتع بعدمه بالغير وبالعكس
وكل ما يجب عدمه بالغير يتمتع بوجوده بالغير وبالعكس واذا اضيف كل منهما الى
الوجود او الى العدم امتنع صدق احدهما على الآخر اذ لا شيء مما يجب وجوده يتمتع
وجوده ولا شيء مما يجب عدمه يتمتع بعدمه وهو ظاهر فيهما مع الجمع دون الحوا
اذ لا يصدق شيء منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات لكن جر هذه المفضلة
للمانعة لجمع اعني قولنا اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممنا بالغير مما يجوز انقلاب
احدهما الى الاخر بان نعدم الموجود الواجب بالغير لا تنفاه عنه فيصير ممنا بالغير
و يوجد الممتنع المعدوم بالغير لحصول علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب
الذاتي والامتناع الذاتي فان بهما ايضا منع الجمع ضرورة امتناع كون الشيء واجبا

الازلية فالحادث يمكن في الاول والابد والحادث في الازل ممنوع دائما وامتناع المقدور بحد الوجود فبذلك لا زاتي متى

ومعها بالذات دون الخلو لا ارتفاعها عن الممكن لكن يتمتع انقلاب احدهما الى الآخر
لان ما بالذات لا يزول وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع
بالذات والامتناع بالغير منع الجمع دون الخلو مع امتناع الانقلاب لما منع الجمع فلان
الواجب بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الامتناح وهو يناقى الواجب بالذات او الممتنع
بالذات ولا نهما لواجبهما لزم تواردهما المستقلين اعني الذات والغير على معلول
واحد هو الوجود او المعدم واما عدم منع الخلو فلا ارتفاع الوجوب بالذات
والوجوب بالغير عن الممتنع بالذات او بالغير وارتفاع الامتناع بالذات والامتناع
بالغير عن الواجب بالذات او بالغير واما امتناع الانقلاب فظاهر وقد يستدل على
امتناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير به لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم
يكن واجبا بالذات وفيه نظر لانا لانسل انه لو كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما
يلزم او لم يكن واجبا بالذات وهو ظاهر وبين الامكان والوجوب الذاتي والامتناع
الذاتي انفصال حقيقي بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع او ممكن لانه اما
ان يكون ضروري الوجود او لا والثاني اما ان يكون ضروري المعدم او لا فالثلاثة
لا يجمع ولا ترتفع وهذا في التحقيق منفصلان كل منهما مركبة من السى وتقتضيه وكذا
كل منفصله تكون من اكثر من جزئين فهي متعددة على ما تقرر في موضعه والاعتراض
بضروري الوجود والمعدم ليس بشئ لانه مفهوم اذا لحظه العقل يمكن الا ضروري
المعدم وهذا كما يقال على قولنا كل مفهوم اما ثابت او مني بفرض مفهوم ما هو ثابت
ومنى فيمنع ان ليس ثابت ولا منى فيرتفعان فنقول هذا المفهوم منه لا غير وفيما
بين الواجب والممتنع والممكن الانقلاب محال لان ما بالذات لا يزول فان قيل لم لا يجوز
ان يختلف مقتضى الذات حسب الاوقات قلنا لانه حينئذ لا يكون مقتضى الذات بل مع
دخل للاوقات فارقيل الحادث يمتنع في الازل لان الازلية تافى الحدوث ثم يعقل هكذا
فيما لا يزال وكون الحادث مقدورا يمكن قبل وجوده ثم يعقل بعد وجوده ممكنا
ضرورة امتناع القدرة على تفصيل الماهل اجيب عن الاول بان قواكم في الازل
ان كان قيدا للحادث فلا نسلم انه يصير ممكنا فيما لا يزال بل الحادث في الازل يمتنع اولا
وابدا وان كان قيدا للممتنع فلا نسلم ان الحادث يمتنع في الازل بل هو ممكن ازلا وابدا
فازلية الامكان ثابتة للعادى وامكان الازلية منقبة عنه دائما ولا انقلاب اصلا عن الثبات
بالا نسلم ان مقدورية السى بعد وجوده تصبح متممة بالذات بل انبى مع ما لم يمتنع
هو المصالح حتى لو ارتفع لبقى مقدورا كما كان (قال المبحث الثالث اذا جعل الوجود
رأطة ٢) بين الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة له النسبة من الوجوب
والامتناع والامكان كما في قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب من حيث انها ثابتة
في نفس الامر نسبي مادة القضية ومن حيث انها تتبدل او فقط تسمى جهة

فالثلاثة في نفسها
مواد القضايا باعتبار
التفصيل او الماهل
حدها فيها وحدها
ان كان المصالح احدها
او الوجود او المعدم
كما في قولنا الازلي
واجب او موجود
واجماع للتبيين
ممتنع او معدوم
والانسان ممكن
او موجود بمعدوم
الاعتبار او يكون
نسبة الثلاثة الى
موضوعها بالوجوب
ونسبة الغير من بامكان
وكل ممكن الوجود
والغير ممكن الوجود
في نفسه من غير عكس
متن

القضية سواء طاعت المادة بأن تكون نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب
وحيث صدق القضية اولم تطابقها بأن تكون اعم منها او اخص او مباين او ح
قد تصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام وقد تكذب كقولنا
الانسان حيوان بالامكان الخاص وانما لم يختصروا على المواد بل تجاوزوا الى
الجهات بما لها من التفاصيل لان الفرض من معرفة القضايا تركيب الاقضية
لاستخراج النتائج وهي لا تحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة في نفس الامر بل
بحسب جهاتها المثبتة عند العقل ثم كلامهم مؤد في ان المعتبر في المادة هو الربط
الايجابي حتى تكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا
الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجابي والسلبى حتى تكون المادة
في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع
والاظهر الاول ثم المحققون على ان في كل قضية الوجود والا وجود رابطة
والوجوب والامتناع والامكان جهة سواء صرح بها اولم يصرح وسواء
كان المحمول احده هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب
وموجود في معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا اجتماع التقيضين متمتع
ومعدوم في معنى يوجد متمتعا ومعدوما ولا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان
ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احده هذه الامور
تعدد الاعتبارات اى يمتز وجود هو المحمول وآخر هو الرابطة ووجوب
او امتناع او امكان هو المحمول وآخر هو الجهة وتكون نسبة كل من الوجوب
والامتناع والامكان الى موضوعاتها بالوجوب اذا اخذت ذاتية واذا اخذت
الوجوب والامتناع غير بين فبالامكان ويمكن الوجود لغيره يجب ان يكون ممكن
الوجود في نفسه ويمكن الوجود في نفسه قد يجب وجوده لغيره كذا ازم الماهية
وقد يتم كالفوات المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن
الوجود لغيره يمكن الوجود في نفسه من غير عكس (قال المبحث الرابع هـ) لاختفاء
ان امتناع اعتبار عقلى وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا
لو كان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جائزا لغيره نظرا الى
ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لما سبق من امتناع الانقلاب والواجب ماله
الوجوب فيقتل الكلام الى وجوبه ويلزم اتسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا
وهو محال وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل يبينه جاريا في الوجود والبقاء والقدم
والحدوث والوحدة والكثرة والتميز والوصفية والازم ونحو ذلك جعله صاحب
التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما يكون نوعه متسلا من ادفاى كل ما يكرر نوعه
بحيث يكون اى فرد يفرض منه موصوفاً بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته

هـ كل ما يوصف اى
فرد يفرض منه مفهومه
كالوجوب والقدم
والوحدة وما يلائمها
والتميز والبقاء
والوصفية فهو
اعتبارى اذ لو وجد
لزم التسلسل للقطع
بامتناع كون الصفة
الموجودة المحمولة
على الشيء بالاشتقاق
عينه وانما ذلك
في الاعتبارات لغنى
كون الشيء واجبا
في انخارج انه بحيث
اذا عقل مستندا
الى الوجود لزم
في العقل مقول هو
الوجوب وكذا
الكلام في السوا في
من

أنه بان الوجوب والامكان لو كانا موجودين لزم محالات أحدهما ١٢٠ هـ هذا الصديق على عدم الثاني امكان

الواجب لان الوصف لا احتياجه الى اوصاف يمكن والممكن نظرا الى نفسه جاز الزوال وايضا اذا كان ماب واجبة الشيء يمكن فهو لولي الثالث تقدم الشيء على نفسه والتسلسل ضرورة تقدم المقضي بالوجوب الرابع سبق وجود الممكن على امكانه ضرورة تقدم المروض على العارض انما هي قياس الصفة الوجودية بالمعوم او بغير موصوفها ضرورة ان امكان الشيء لكونه ذاتيا بكونه قبل وجوده ولا بد له من محمل السادس الانقلاب ضرورة ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فلو وجد متأخر منهما فيكون الممكن مثله واجبا او متعاضدا وفي اكثر الوجود الجبرل مجال

مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اصررت بان
انتفاء بعض جزئيات المفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كسائر
الكليات الثماني لو كان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب وهو محال بالضرورة
بيان لزوم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا قائما بوجوده بالواجب
كان محتاجا الى موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز
الزوال نظرا الى نفسه وان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال الوجوب عن
الموجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان واجبية الواجب تكون للوجوب
الممكن في نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبيته لامر يمكن لا يكون
واجبا لذاته بل يمكننا بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن
والجواب انا لانسلم ان الوجوب مابه الواجبية بل نفسها وان الوجوب على تقدير
امكانه يكون جائز زوال في نفسه وانما يكون كذلك لو لم يكن مقتضى ذات الواجب
كالوجود ولا معنى للواجب الا ما يكون وجوده ووجوبه وسائر صفاته لذاته وان سميت
كلانها يمكننا في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا وصفه فضعيف
لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضاه ولا خفاء في انه اذا كان
امرا محققا موجودا كان زائدا في الذهن والخارج جسيما الثالث ان الوجوب لو كان
موجودا لكان يمكننا لامر فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة
ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء آخر
فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره
ينقل الكلام اليه ويتسلسل وفي هذا التقرير دفع لما يقال ان وجوب الواجب بذات
الواجب لا بوجوبه الرابع لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض للممكن لزم
تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات
واللازم باطل للقطع بصحة قولنا امكن فوجد دون العكس والجواب بانه من عوارض
الماهية دون الوجود فلا يلزم الاتقدم الماهية بمعنى الاحتياج اليها مدفوع بان المتنازع
هو الامكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنها الخامس ان الامكان
لو كان موجودا لزم قيامه بالمدوم او بغير ما هو موصوف بالامكان واللازم
ضروري البطلان وجه اللزوم ان امكان الشيء من اوصافه الذاتية ولا بد للوصف
من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المدوم وهو الامر الاول
او بغيره وهو الثاني والجواب ان الوصف الذاتي ما يكون مقتضى الذات ولا يلزم
من كونها موجودة ان يوجد قبل الذات السادس ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده
فيكون متأخرا عنها فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا او معتمدا وبعبء يصير يمكننا
وهو معنى الانقلاب فان قيل فملى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متأخرا ويلزم المحال

فهو بين الوجوب والامكان لو كانا عديمين لزم محالات أحدهما كون المذم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثبته ضرورة
ان الوجوب كذلك قلنا اعتبار على لاعدم محض الثاني ارتفاع ١٢٢ ❖ التقيضين ضرورة ان اللاوجوب

والامكان عديان
لصدقهما على المتع
قلنا قد يكون الصادق
على المذم وجوديا
باعتبار بعض الافراد
ولو سلم فقد يكون
التقيضان عديين
كالامتناع والامتناع
والعنى واللاعى
ومعنى ارتفاع التقيضين
في المفردات عدم
صدقهما على الشيء
لاخلوهما عن الوجود
والثبوت كافي القضا
وذلك كالمساواة
والعموم والخصوص
والباينة فانها في
المفردات باعتبار
الصدق على الشيء
وفي القضايا باعتبار
ثبوتها في نفسها
الثالث سلب الامكان
عن الممكن والوجوب
عن الواجب عند عدم
فرض العقل بل مطلقا
لان امكانه لاق معنى
لا امكان له وكذا
الوجوب قلنا ممنوع
بل قد يكون المحمول
عديا والمحمول ضروريا
كالمذم والمتع

قلنا اذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن بينهما وبين الماهية تقدم وتأخر الانسحاب العقل بمعنى
انه اذا لاحظ العقل الماهية والوجود والنسبة بينهما حاصله معقول عارض لماهية هو
الامكان من غير لزوم انقلاب لان الماهية دائما بهذه الحينية (قال احتجاج المخالفه)
قد سبقت اشارة الى الفرق بين الوجود والوجودى والاعتبارى والسدى والتسكت
السابقة اما دلت على ان ليس الوجوب والامكان احريين موجودين في الخارج من غير
دلالة على كونهما وجوديين او عديين وتسكت المخالف انما تدل على انها ليسا
عديين من غير دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين فالظاهر انها لم يترادفا
على محل واحد الا انا فتبين اثر القوم فالوجه الاول من تسكت المخالف وهو محض
باجوب انه لو كان عديا لزم كون المذم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثبته ضرورة
ان الوجوب تأكد الوجود واقتضاه والا لزم باطل لان المذم مناف للوجود
فكيف يؤكد الجواب انه ليس عدما محضا ليس له شأبة الوجود بل هو امر اعتبارى
مفهومه ضرورة الوجود واقتضاه فيصلح مؤكدا له الثاني ان الوجوب والامكان
لو كانا عديمين لزم ارتفاع التقيضين لان قضيتهما اعنى اللاوجوب والامكان ايضا
عديان لصدقهما على المتع مع القطع بان الوجودى لا يصدق على المذم وكون
التقيضين عديين هو معنى ارتفاعهما والجواب ان صدق الشيء على المذم لا ينافي
كونه مفهوما يوجد بعض افراده كاللا انسان الصادق على المتع وعلى الفرس ونحن
لانفى بالوجود والوجودى ما يكون جميع افراده الممكنة موجودة السنة واسلم فلان سلم
احتماله كون التقيضين عديين كيف وهو واقع كالامتناع والامتناع والعنى واللاعى
وما ذكر من انه ارتفاع التقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع التقيضين في المفردات ان لا يصدقا
على شيء حتى لو لم يصدق الوجود واللاوجوب على شيء بل كانا مساويين عند كان
ذلك ارتفاعا للتقيضين وليس معناه خلو التقيضين عن الوجود والثبوت في نفسها بان يكون
الامتناع معدوما وكذا الامتناع لصدقه على المذم الممكن فان احتماله ذلك ممنوع
نعم ارتفاع التقيضين في القضايا هو ان لا تصدق القضيتان المتناقضتان في انفسهما
ولا يثبت مداولا هما بان يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كثر النسب
من السارة والعموم والخصوص والباينة فانها في المفردات تكون باعتبار صدقها
على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها وثبوت مداولا انها مثلا اذا قلنا
الا انسان اخص من الحيوان فمعناه ان كل ما صدق عليه الا انسان صدق عليه
الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة فمعناه ان كل ما صدقت
الضرورية في نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع

قالا امكان عدى؛ زيد يمكن بضرورة بمعنى انه بحيث لو اسند العقل الى الوجود لزم معقول هو الامكان (ومحمول)
ومعنى امكانه لا ان ذلك بالصدق الصادق عليه عدى ولا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف وكذا

في الوجوب فان قيل
ثبوت الشيء للشيء
فرح ثبوته في نفسه
فلنا مخرج في الثبوت
بمعنى الصدق اذ كثير
من الاوصاف سلب
بمن

ومحمول يصدق بينهما اليجاب الضروري يصدق بينهما اليجاب الدائم وليس كل
موضوع ومحمول يصدق بينهما اليجاب الدائم يصدق بينهما اليجاب الضروري
اثالث لو كان الوجوب والامكان عديمين لانهما لا يصدق لهما اليجاب العقل لازم ان لا يكون
الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفي الوجود والامكان
لان ما لا يتحقق له الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم باطل لقطع
بان الواجب واجبو الممكن ممكن سواء وجد فرض العقل او لم يوجد والجواب ان الانسليم
اللازمة لجواز ان يكون المحمول لما لا يتحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع
دائما بل ضروري باق نفس الامر كقولنا اجتماع التقيضين معدوم ويمتنع فان هذا
الحكم ضروري صادق في نفس الامر مع انه لا يتحقق لعدم الامتناع اليجاب
العقل فكذا ههنا الوجوب والامكان عديان والحكم بان الشيء واجب او ممكن
ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا نسبته العقل الى الوجود حصل معقول هو
الوجوب او الامكان الرابع انهما لو كانا عديمين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان
عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد لان عدمه في نفسه
عدم بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لا في معنى لامكان له والجواب
المنع فان معنى قولنا امكانه لان ذلك الوصف الصادق على الموضوع عديم ومعنى
لامكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف كما صدق عدمه والامتناع فان بين ذلك
على انه لا تنازع في الاعداد اجيب بان التمايز العقلي ضروري وهو كاف فان قيل
ثبوت الشيء للشيء فرح ثبوته في نفسه فلا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره
فلنا نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج كقباض الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء
والصدق عليه كما في قولنا زيد اعشى والعشاء لا موجود واجتماع التقيضين يمتنع فلا
فان الاوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية (قال المبحث
الخامس ٤) من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لا يترجم
احد طرفيه الا لمرجع ولتلازم هذين العندين بل لتعاقب مفهوميهما جدا فقد يجعل
الثاني تفسيراً للاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى
الموضوع والمحمول من غير ان يقتصر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته
وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لذاته بل لامر
خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته ولا لامر خارج بل لجرد الاتفاق قلنا هذا
مما يظهر بطلانه بادن الثبات ولهذا يحكم به من لا يتأق منه النظر والاستدلال
ثم اختلاف البعض في نفس الحكم او في بدايته والتفاوت بينه وبين قولنا الواحد
نصف الاثنين لا ينافي البدهة على ما سبق واما ما ذهب اليه الكثيرون من ان الله
تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال
المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضي ذلك وان قدرة القادر

٤ الضرورة قاضية
باحتمياج الممكن الى
الموت وامتناع ترجيح
احد طرفيه بلا مرجح
وحفاء التصديق
بفضاء التصور غير
قادر على

٩ بان وقوع أحدهما بلا سبب يقتضي رجحانه فيناهي التساوي (١٤٤) وبانه لابد من ترجيح قبل الوجود وهو

وجودي فهو بالمؤثر
ضرورة تأخر الآخر
ضعيف من
٩ ان التأثير حال
الوجود ايجاد للوجود
و حال عدم جمع
بين التخصيص وان
الضرورة قاضية
بوقوع الترجيح بلا
ترجيح في مثل الهارب
من السبع يسلك احد
الطريقين والعطشان
يشرب احد المائتين
مع التساوي وان عدم
في محض لا يصلح اثرا
والجواب عن الاول
ان الحال ايجاد للوجود
يوجد حاصل بغير
هذا الاجاد وهو غير
لازم فانه ان الوجود
يقارن الاجاد بالزمان
وهو لا ينافي التأخر
بالذات وعن الثاني
ان اللازم على تقدير
التساوي ترجيح المختار
احد التساويين بلا
مخصص لا الترجيح
بلاسبب فان قيل هذا
الاختيار والترجيح
وقع بلا سبب فليكن بل
بالارادة التي من شأنها
الترجيح والتخصيص

قد تنطبق بالفعل او التوكل من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح
المختار احد التساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بانتاعه فضلا عن ان يكون
ضروريا والى هذا يستند عندنا اختلاف حر كالتكواكب ومواضعها واوضاعها
واما الفلاسفة القائلون بالاجباب دون الاختيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات
والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون باستنادها الى اسباب فاعلية لا اطلاع على
تفاصيلها ففي الجملة لم يقل احد من يستدعي بوقوع الممكن بلا سبب (قال والاستدلال به)
القائلون بان الحكمة بالمتناع الترجيح بلا مرجح كسبي استدلو عليه بوجهين الاول
ان الامكان يستلزم تساوي الوجود وعدمه بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء
ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما
متساويان والجواب ان التساوي بالنظر الى الذات اثنا ينافي الرجحان بحسب الذات
وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث فلما
نفس المتنازع لجواز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن مالم يترجح
لم يوجد وترجمه امر حدث بعد ان لم يكن فيكون وجودا ولا بد له من محل وليس
هو الاثر لآخره عن الترجيح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا بد منه والجواب ان الترجيح
مع الوجود لا قبله اذ لا يتصور رجحان الوجود مع كون الواقع هو عدمه ولو سلم
فقيام ترجيح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان والمذكور في كلام
الامام ممكن الترجيح الوجوب وهما مثلا زمان بناء على ان احد الطرفين يتنفع وقوعه
مع التساوي فكيف مع المرجوحية فالراجح لا يكون الا واجبا وهذا الوجوب متقدم
على الوجود على ما سيجي من ان وجود الممكن محض بوجوب بين سابق ولاحق
وهو نسبة بين المؤثر والاثر يسمى من حيث الاضافة الى المؤثر ايجابا والى الاثر وجوبا
فنع سبقه على الوجود وكونه وصفا للمؤثر ليس بسبب سيما وقد قال الامام في الباعث
المنزقية انه على تقدير كونه ثبوتيا فحسب ضروره للمؤثر انه يصير محكما عليه بوجوب
ان يصدر عنه ذلك الاثر فالاولى منع كونه امرا محققا متفرا الى ما عجز به في الخارج
بل هو امر حقيقي قائم بالتصور من الممكن عند الحكم بمحدثه (قل ومن اقوى شبه
المفكرين ٩) ذكر الامام من جانب المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب
كذيفر اطليس وابا عه السائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق في شبهتها
انه لو احتاج الممكن الى مؤثر فتأثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد للوجود
وتخصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين التخصيص اعني عدم الشيء كان والوجود
الذي حصل وما ذكر في المواقف من ان كون الباطل حال عدمه باطل لانه جمع بين
التخصيص ولان عدمه في صرف فلا يصلح اثرا ولانه مستمر فلا يستند الى مؤثر الوجود
ليس على ما ينبغي لان الكلام في التأثير يعني الاجاد والا لم يصح ان التأثير حال الوجود

وعن الثالث انه عدم مضاف مستند الى عدم الله بمعنى ان العقل يحكم بانه عدم لعدم علته واما التوكل ه (اجاد)

إيجاد الموجود وحال عدم جمع التقيضين على أن الوجه الثالث ليس بنام لأن عدم
 د بما يكون حادثا لاستمرار الأفعال في الكلام اختصار والمراد أن التأثير أهم من الإيجاد
 والاعدام أما حال الوجود وهو باطل لأنه إيجاد الموجود ولأن عدم في محض وأما
 حال عدم وهو باطل لأنه جمع التقيضين ولأن عدم في محض لانا نقول لو أراد ذلك
 لم يكن لقوله فلا يستند معنى الوجود إلى مؤثر لأن عدم على تقدير كونه أثرا إنما يستند
 إلى مؤثر لعدم لا الوجود وبهذا تبين أن ليس قوله ولاه في محض أو قوله ولاه
 مستمر ابتداء شبهة على في التأثير بمعنى أن الممكن لو احتاج إلى مؤثر في وجوده لاحتاج
 إليه في عدمه وهو باطل لأنه في محض ولاه مستمر كيف وقد أورد بعد ذلك هذه
 الشبهة بعينها والمذكور في كلام الامام أن التأثير حال عدم باطل لأنه لا أثر حينئذ
 فلا تأثير لأنه إما عين الأثر أو لزومه بناء على كون الطول متأخرا عن العلة مع العلة
 بحسب الزمان والجواب باختصار أن التأثير حال الوجود فإن أراد بإيجاد الموجود الموجود
 بالوجود الحاصل بهذا الإيجاد فلا يتم استحالته كما في القابل فإن السواد قائم بالجسم
 الأسود بهذا السواد وإن أراد بوجود آخر سابق فلا يتم لزومه من الوجود الحاصل
 بالتأثير مقارنه وقد اختار أن التأثير حال عدم ولا جمع بين التقيضين لأن الأثر عقيب
 آن التأثير بناء على أن المؤثر سابق على الأثر بالزمان أيضا ومعنى امتناع التصفية أنه
 لا يتخللها آن وكان هذا مراد من إيجاب بأن وجود المؤثر يستتبع وجود الأثر على
 معنى أن وجود الأثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية وهو
 معنى التأثير فيكون في أن عدم الأثر ويكون معنى تأثيره في الممكن أخراجه
 من عدم إلى الوجود ومنها أنه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر وترجمه بلامرجح
 لما وقع واللازم باطل بحكم الضرورة في مثل العطشان يشرب أحد المائتين والجواب
 يأكل أحد الرغيفين والهارب من السبع يهلك أحد الطرفين مع فرض التساوي وعدم
 المرجح والجواب بعد تسليم عدم المرجح عند العقل أصلا أن هذا ليس من وقوع
 الممكن بلا سبب وترجح أحد طرفيه بلامرجح بل من ترجيح المختار أحد الأمرين
 المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير للتنازع فإن قيل هذا الاختيار
 والترجح أمر ممكن وقع بلا سبب وفيه المطلوب قلنا ممنوع بل إنما وقع بالإرادة التي
 من شأنها الترجيح والتخصيص ومنها أنه لو احتاج الممكن في وجوده إلى المؤثر لاحتاج
 إليه في عدمه لتساويهما واللازم باطل لأن عدم في محض لا يصلح إثرا والجواب أن عدم
 أن لم يصلح إثرا امتناع الملازمة لجواز أن يتساوى الوجود وعدمه بالنظر إلى ذات الممكن
 لكن لا يحتاج عدم إلى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود فإن مقتضى فيه
 سالم عن المانع وإن صلح إثرا امتناعا بطلان اللازم وهو ظاهر وتحقيقه أنه وإن كان نقيضا صافا
 بمعنى أنه ليس له شأية الوجود العيني لكن ليس نقيضا صافا بمعنى أن لا يضاف إلى ما يضاف
 بالوجود بل هو عدم مضاف إلى الممكن الوجود فيستند إلى عدم علة وجوده بمعنى

ه بان العلية لكونها
 تقيض الاعلية بتولية
 وكذا موصوفها
 وبأن التأثير إما في الماهية
 أو الوجود أو
 الموصوفية والكل
 باطل لما سبق وبأنه لو
 وجدت المؤثرية
 أو الحاجة لتسلت
 فضضة ظاهر متن

١٢٦ المثل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة كون الذات غير متضمنة للوجود والعدم فيكون المخرج هو

الامكان لا الحدوث
مستقلا او شرطيا
او شرطيا كصيف
والحدوث صفة
للوجود المتأخر
عن التأثر المتأخر
من الاحتياج وكثير
من التكلمين عكسوا
الدعوى والدليل
والابطال فقالوا العقل
يحكم بالاحتياج بمجرد
ملاحظة ان الشيء لم
يكن فكان فيكون
الموجود هو الحدوث
لا الامكان كيف وهو
أكيفية نسبة للماهية الى
الوجود المتأخر
من الاحتياج والجواب
بأننا لانعني ان الامكان
يتحقق فيوجب احتياجا
يل ان العقل يلاحظ
الامكان فيحكم بالاحتياج
كما يقال عنه الاحتياج
الى المميز هو التميز
جسوا بهم بعينه
والا صترأض بانه لا
احتياج حال البقاء
لان التأثير حال البقاء
في الوجود تفصيل
الحاصل قبل وفي البقاء
لوفي امر مفصّل تأثير
في غير البقاء في جاز

احتياجه اليه عند العقل حيث يحكم بانه انما يبي على عدمه الاصل او انصف بعدمه
الطاري ناه على عدمه وجوده مستمرا او طارئا فان قيل الدم لا يصلح له لان
الماهية وجودية لكونها تفيض الالاهية العدمية فيفتقر الى موصوف وجودي ولانه
لا تمايز في الاعداد فلا يصلح بعضها له وبعضها معلولا فلنا بمجرد صورة السلب
او الصدق على المعلوم في الجملة لا يقتضي كون المفهوم الكلي عدما بجميع جزئياته
ولولم يقتض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وقديسب مثل ذلك وعدم تمايز الاعداد
بمنوع والتعيق ان تساوى طرفي الممكن ليس الا في العقل فالرجح لا يكون الاعقيا وعدم
الماهية او عدم الممكن ليس نفي صرقا بل كل منهما ثابت في العقل تمايز من الاخر فيصالح
احدهما على الآخر في حكم العقل ولا يلزم منه صلوح هليته للوجود ليلزم انسداد
باب اثبات الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومنها ان الممكن او احتياج الى
مؤثر فتأثيره لما في ماهية الممكن او وجوده او موصوفيه بالوجود اذ لا يسل غير ذلك
والكل باطل لما في ثبوت شئبة العدموم ومجولية الماهية من ان الماهية ماهية والوجود
وجود والموصوفية موصوفية سواء وجد الغير اولا بوجد وان الوجود حال لا تأثير
فيه وان الوصفية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان والجواب ان التأثير في الماهية
بان يجعلها متضمنة لابن يجعلها ماهية او في الوجود الخاص بان يحصله للماهية لا بان يحصله
وجودا ومنها انه لو وجدت مؤثرية المؤثر في الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل
منها امرا يمكنه مؤثر واحتياج ويسلسل ولا يندفع بان مؤثرية المؤثر في الممكن
واحتياج الاحتياج عنه لان ذلك يتنوع في الامور التي بها تحقق في الاعيان والجواب
ان كون المؤثرية او الاحتياج اعتباريا لا ينافي كون المؤثر مؤثرا والممكن شفاعا على
ما سبق غير مره وما قبل من انه لو حصل في العقل دون الخارج كان جهلا لا تنما
المطابقة وان كلا منهما صفة قبل الازدهان فتسهل قيامها بالذهن فيجراه ان عدم
المطابقة للخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم يثبت وان
الحاصل قبل الازدهان هو كون الشيء بحيث اذا تفقهل ذهن حصل فيه معقول هو
المؤثرية او الحاجة (قال المبحث السادس) قد سبق ان الممكن يحتاج الى السبب الان
ذلك عند الفلاسفة وبعض التكلمين لامكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه
مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث اخبعت الفلاسفة على دعواهم بان لعقل الا لا حظ
كون الشيء غير مقتضى الوجود والعدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه
لا يكون الاسباب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم اولا
يلا حاصوا واخبروا على ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف للوجود متأخر
عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر وهو
من الاحتياج اليه وهو من على الاحتياج وجريتها ومسرتها فلو كان الحدوث على

في الامكان مع زيادة حالي ما قبل الوجود فانه في محض والجواب ان معنى الاحتياج الى المؤثر (الاحتياج)

توقف الوجود او العدم او استمراره (١٢٧) على امر ما متى لا اولوية لاحد طرفي الممكن نظرا الى ذاته

وقيل باولوية العدم
مطلقا وقيل في
الاعراض السالبة
والظواهر انه لا يريد
الا اولوية بحيث
يستغنى الوقوع عن
سبب ضروري
البطلان وان اريد
القرب الى الوقوع
قلة الشروط والوافق
وكثرة اتفاق الاسباب
فضاء الى الغير وان
اريد اقتضاء الوجود
او العدم لا الى حد
الوجوب فمقتضى
والاستدلال على
امتناعه بانه ان امتنع
مع تلك الاولوية
وقوع الطرف لا آخر
وجب هذا وان امكن
فاما بلا سبب فيترجم
المرجوح او بسبب
فيتوقف هذا على
عدمه فلا يكون اولي
لذاته وبان اقتضاء
التساوي يتناقض اقتضاء
اولوية احدهما بانه
ان امكن زوالها
بسبب لم تكن ذاتية
بل متوقفة على عدمه
وان لم يمكن كانت
المالكية واجبة او متعنة

لا احتياج اوجزها او شرطها لزم تأخر الشيء من نفسه بمراتب وعارضهم بعض
المكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان الفعل اذا لاحظ كون الشيء بما وجد
بعد العدم حكم باحتيائه الى علته فخرج من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه
غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية نسبة الوجود
الى الماهية في تأخر من الوجود المتأخر من التأثير المتأخر من الاحتياج الى المؤثر والحق
ان هذه الماهية انما هي بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان والحدوث فيحكم بالاحتياج
كما يقال علته المحصول في الخير هو الخير لا يحسب الخارج بان يتحقق الامكان والحدوث
فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين في الابطال مغالطة واما في الاثبات
فكلام المتأخر ينظر وياتي لحدوثه واعتراضه بانه لو كان علته الاحتياج الى المؤثر
هو الامكان او الحدوث وهما لا زمان للممكن والمحدث لزم احتياجهما حالة البقاء
لدوام المعلول بدوام الملة واللازم باطل لان التأثير حينئذ اما في الوجود وقد حصل
بغير وجود المؤثر فيلزم تفصيل الماهية في حصول سابق وما في البقاء او في امر
آخر فيجوز وهو تأثير في غير الباقي اعني الممكن والمحدث فيلزم امتناعهما من المؤثر
وفي كون الامكان علته الاحتياج فساد آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه
السابق مع انه في بعض ازيل لا يخله مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن او المحدث
الى المؤثر توقف حصول الوجود له او العدم او استمرارهما على تحقق امر او امتناعه
بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الازدحام للمؤثر واذا تحققت باستمرار
الوجود اعني البقاء ليس الوجودا مأخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني وجهه قولنا
وجد فلم يبق ولم يستمر لا يدل الاعلى مقابلة البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك (قال
المبحث السابع ٧) الجهور على ان وجود الممكن وعدمه بالظن الى ذاته على سواء
لا اولوية لاحدهما عن الآخر وقيل العدم اولي بالمكان جوهر اكان او عرضا زائلا
او باقيا لتحقيقه بدون تحقق سبب مؤثر ولحصوله بانتفاء شيء من اجزاء الملة التسامة
لوجوده المتغير الى تحقق جميعها ورد بان الممكن كما يستد وجوده الى وجود الملة
يستد عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء
تحقق البعض او لم يتحقق وهذا القدر لا يقتضي اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن
بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء لعدم وقيل العدم اولي بالاعراض السالبة كالحرارة
والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والذي يقتضيه النظر الصائب
انه ان اريد باولوية الوجود او العدم ترجمه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب
خارج فبطلانه ضروري لانه حينئذ يكون واجبا او متعنا لا ممكنا فلان قيل هذا انما
لازم لو لم يكن وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف
الاولي الى عدم المرجح الخارجى وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلته

ضعيف لان التوقف على عدم ذلك السبب هو الوقوع لا الاولوية ولان عدم اقتضاء احدهما غير اقتضاء

في تساوي ولائه
لا يلزم من امتناع
زوال اولوية طرف
وقوعه فضلا من
كونه ضروريا
فيجوز وقوع الآخر
باولوية خارجية
منتهية الى حد
الوجوب متى
لان الوقوع تارة
والا وقوع اخرى
من استواء الطرفين
ترجم بلا مرجح
فالممكن ما لم يجب
ضرورة لم يوجد
وحين الوجود امتنع
عدمه فوجوده
محض فوجوده
سابق لاحق وليس
معنى سبق الاحتياج
في الصق او العقل
بل في اعتبار العقل
عند ملاحظة هذه
المعاني في معانيه يحكم
بانه لم يوجد عالم يجب
وهذا الوجوب لا ينافي
الاختصاص لكونه
بالاختيار الذي هو
من تمام الملة متى

شروطه وموافقه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لان الذات وهو طاهر وان
اويد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لا حظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء لوجود
او العدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا او متصفا فلا يظهر امتناعه واستدل
الجهود على امتناعه بوجوه الاول انه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظر الى ذاته
فمع تلك الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف الآخر فيكون الطرف الاول واجبا
لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او متصفا بهذا خلف واما ان يمكن
وحيث فوقه اما ان يكون بلا سبب برحمته فيلزم ترجيح المرجوح اعني الطرف
الغير الاولوي او يكون بسبب يفيد ترجيحه فيكون وقوع الطرف الاول متوقفا
على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب
هذا خلف والجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه
حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان التقدير ان المراد بها رجحان ما لا الى حد
الوجوب الثاني ان الممكن يقتضي تساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذاته لما ان كلا
منهما لا يكون الا بالغير فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع التناقضين اعني اقتضاء
التساوي ولا اقتضاءه والجواب اننا لان ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين بل لا يقتضي
وقوع احدهما هو لا ينافي اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ما هو
المراد بالاولوية الثالث انه لو كان احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يمكن زوال
تلك الاولوية بسبب اولافان امكن لم تكن الاولوية ذاتية توقفها على عدم ذلك
السبب ولان ما بالذات لا يزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاول ضروريا لذات
الممكن فلا يمكن ممكنا بل واجبا ان كان هو الوجود وممتنا ان كان هو العدم والجواب
انه لا يلزم من امتناع زوال اولوية الوجود والعدم بالعنى الذي ذكرنا وقوعه
فضلا من كونه ضروريا ليلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضي
ذات الممكن الوجود اقتضاء ما لا الى حد الوجوب والوقوع وفتح العدم باقتضاء
اسباب خارجية تنهى الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس وتكون الاولوية الذاتية
بحالها باقية غير زايه (قال اذ لا بد من ذلك ٣) يعني انه لا يمكن في الوقوع مجرد
الاولوية بل لا بد من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الآخر متصفا
بآثار اذ لجوار وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاول تارة ولا وقوعه اخرى
مع استواء الخامين حيث لم يوجد الا مجرد الاولوية ترجحا بلا مرجح فالممكن يجب
صدوره عن الله ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعد ما وجد امتنع عدمه ضرورة
امتناع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق لسبب الضرورة بشرط المحمول
فان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهرا واما بالذات
فمعنى الاحتياج اليه فلا نه اما ان يراد الاحتياج في الوجود المعنى وهو باطل لان الوجوب

والوجود ليس امرين متميزين في انفسار ج يتوقف احدهما على الآخر ولو كان
 فالوجوب صفة للوجود فيكون متأخرا عنه لا متقدما اوفى الوجود الذهني وهو ايضا
 باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس
 قلنا المراد السابق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار
 الترتيب فيما بينهما فانه بحكم قطعنا بانه مالم يتحقق علة الممكن لم يجب هو وما لم يجب
 لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة ناقصة
 بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة
 فيكون متقدما عليها لا متأخرا قلنا جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلوم في انفسار ج
 لافي اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف
 عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب
 لا يصح فيما يصدر عن القائل بالاختيار لان الوجوب يتا في الاختيار وحيث لا ينقض
 دليلكم قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار
 وكون المعلوم واجبا بالاختيار لا يتا في كونه مختارا بل بحقه (قل المنهج الثالث في القدم
 والحدوث ٣) والتصف بها حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف
 بهما العدم فيقال للعدم الغير السابق بالوجود قديم والسبوق حادث ثم كل من القدم
 والحدوث قديم وجود حقيقيا وقديم وجود اصنافيا اما الحقيقي فقد براد بالقدم عدم المسبوق
 بالغير والحدوث المسبوق به ويسمى ذاتيا وقد ينقض الغير بالعدم فبراد بالقدم عدم
 المسبوق بالعدم والحدوث المسبوق به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود
 ويسمى زمانيا وهذا هو التعارف عند الجمهور واما الاضافي فبراد بالقدم كون ماضى
 من زمان وجود الشيء اكثر والحدوث كونه اقل فالقدم ان ذاتي اخص من الزماني
 والزماني من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس
 كافي صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم ماضى من زمان وجوده يكون اكثر
 بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالأب فانه اقدم من الابن وليس قديما بالزمان
 والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي بمعنى ان كل ما يكون زمان
 وجوده الماضى اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو
 مسبوق بالغير ولا عكس (قال لادعيم بالذات سوى الله تعالى ٨) لما سألني عن ادلة توحيد
 الواجب وما وقع في عبارة بعضهم ان صفات الله تعالى واجبة اوقديمة بالذات فغناه
 بذات الواجب بمعنى انها لا تقتصر الى غير الذات واما القديم بالزمان فمفهومه الفلاسفة
 شاملا لكثير من الممكنات كالبحر دلت والافلاك وغير ذلك على ماسألتني والتكلمون منا
 لصفات الله تعالى فقط حيث يتو ان ماسوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان
 واما المعتزلة فقد بانوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله تعالى

موفيه بمكان البحث.
 الاول فبراد بهما
 عدم المسبوق بالغير
 والمسبوق به وقد
 ينقض الغير بالعدم
 وهو التعارف وقد
 يتا لان باعتبار تفاوت
 ماضى من زمان
 الوجود زيادة ونقصانا
 فالقدم الذاتي
 اخص من الزماني
 وهو من الاضافي
 والحدوث بالعكس
 من

٨ واما بالزمان فن أدت
 الفلاسفة كثيرا من
 الممكنات والتكلمون
 صفات الله تعالى وزعم
 المعتزلة حيث جعلوا
 العالية والقادرية
 والحيوية والموجودية
 احوالا ثابتة في الازل
 مع الذات ولا ننفي
 بالوجود الامعنا
 بالثبوت

ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال ان الله تعالى احوالاً
 اربعة هي العالمية والقادرية والحيدة والوجودية وزعموا انها ثمانية في الازل مع
 الذات وزاد الواسم حالة خامسة على الاربعة بعبارة الذات هي الالهية فلم يمتنع
 القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالتوافق
 انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة
 ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم
 الا ذلك واعتراض عليه الحكم المتيقن بانهم يفرقون بين الوجود والنبوت ولا يحملون
 الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده
 الا ان يغير التفسير ويقول القديم مالا اول لشونه وكان في قول الامام ولا معنى للقديم
 الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لانني اوجد الامعاء بالثبوت فلا فرق في المعنى
 بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوت حتى لو وقف في اللفظ غيرنا الوجود الى
 الثبوت وما نقل في المواقف عن الامام ان الاحوال الاربعة هي الوجود والحيدة
 والعلم والقدرة فلا يخجل من تسامح (قال والقديم لزمان يتمتع استاده ان المختار ٦)
 يعني ان اثر المؤثر المختار لا يكون الاحداث موقوفاً بالعدم لان القصد انما ينوجه الى
 تحصيل ما ليس بمحصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والبراهمة فيه مكارهة وما نقل
 في المواقف عن الامام ان مقتضى الوجود القديم كسبب الوجودات في حواجز كونها
 بالذات دون الزمان وفي حواجز كون اثرهما قديماً فلا يوجد في كتاب الابتكار الاما نقل
 على سبيل الاعتراض من انه لا يتمتع ان يكون وجود العالم ازلماً مستنداً الى الواجب
 تعالى ويكون معاً في الوجود لا تقدم الابدان كما في حركة اليد والحذاء وهو لا يشعر
 بابتدائه على كون الواحد مختاراً لا موجداً والذات مثل بحركة اليد والحذاء وانصر في
 الجواب على دفع السند قائلاً لا نسلم استناد حركة الذم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر
 خارج نعم صرح في شرح الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يتمتع ان يكون
 فعلاً فاعل مختار ولا الى ان البدأ الاول ليس صادر مختار بل الى ان قدرته واحتياجه
 لا وجه ان كثرته ذاته وان فاعليه ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجرورين
 من ذوى الطبايع الجسمانية والى انه ازل تام في الفاعلية وان العالم ازل مستند اليه وانت
 خبر ان هذا احتراز عن شناعة في القدرة والاختيار عن الصانع والاذكوة عندهم موجبا
 لذات لا فاعلاً بالاختيار اشهر من ان يتمتع (قال دون الموصوف) اي او امكن مؤر وقديم
 موجود بالذات على ما يذهب به الفلاسفة لم يتمتع استناد اثر القدم اليه بل وجب ان يكون
 معلوله الاول وسار ما يصدور عنه بالذات او بالوصف القديم قدما والا لا كما وجوده
 بعد ذلك ترجيحاً الامر حتى حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استناده الى
 تدبراً الى ان لا واسدلاً الامم الى ان لا واسدلاً القديم الى الموجب ان لا تأثيراً

٦ لان القصد الى
 الابدان مقارن للعدم
 ضرورة والنسازع
 مكارهة

٦ لو امكن اذني
 الخلف عن تمام العلة
 ترجع بلا مرجع وما
 حال ان تأثير حال
 القلة بمجاد للوجود
 مدفوع السابق

في شيء يمتنع ان يكون حال بقائه والايلازم ايجاد الموجود فتبين ان يكون حال حدوثه
اوعدمه فيكون حادثا لا قدما وجوابه ما سبق ان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل
بغير هذا الابداء وهو غير لازم وان معنى تأثير المؤثر في الشيء وابدائه اياه حادثا هو
ان وجوده يقتضي وجود المؤثر ويحتمل وجوده من غير ان يكون هناك تفصيل مالم
يكن حاصلا يلزم حدوثه (قال فالتقديم يمتنع عدمه) لما امتنع استناد التقديم الى الفاعل
بالاختيار فثبت تقدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما يمكن
مستند الى الواجب بطريق الابداء اما بلا واسطة كملوله الاول او بواسطة
قدمة كالتالي والثالث لما سأل في امتناع التسلسل واما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من
مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لم من امكان عدمه امكان
عدم الواجب وهو محال فان قيل لم يلزم ان يتوقف صدوره عن الواجب على شرط
حادث قلنا لانه حيث يكون حادثا والكلام في التقديم فان قيل فالتقديم اذا امتنع عدمه
كان واجبا لما يمكننا قلنا امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون ذلك
لذاته بل لتمام علته الموجبة فعدنا لما كان الواجب فعلا بالاختيار لا موجبا بالذات
لم يكن شيء من معلولاته قد يمتنع عدمه وانما ذلك على رأى الفلاسفة فان قيل
صفات الواجب عندكم موجودات قدمة فيمتنع استناده اليه بطريق الاختيار وبتبين
الابداء قلنا على الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان وصفات الواجب
وان كانت مفترقة الى ذن لا تكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات
ولولم فالتأثير والتأثر انما يكونان بين المتأثرين ولا تفاير بينهما وسيجيء لهذا زيادة بيان
(قال زعمت الفلاسفة ان كل حادث ٧) اي موجود بعدم العدم مسبوق بمادة ومدة
وهنا بالنسبة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا لوهيولاه ان كان صورة او
متعاقبة ان كان نفسا والدة الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان لا يعني ان محل
هذا السواد وبدن هذه النفس ملا قد يم لظهور استحالته ولا يعني ان قبل كل مادة
مادة لالاي بدنة كافي الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود
ضرورية ان كلاً منها جزء مما يتركب منها وهو محال لما سأل في بخلاف الحركة والزمان
فبهما على التحدد والاقضاء بل معنى انه لا بد ان يكون للركب مادة بسيطة قدسية
هي الحاصل للصور والا عرضا للحادثة اذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة اخرى
وتسلسل واحتملوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب
وكل ممكن فله امكان وهو وجودي لما سبق من الادلة وليس بمجهر لكونه اضافيا
بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع
تقديم الشيء على نفسه ولا مراً متفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل
عنه بل متعاقبا به وهو المعنى بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل

٦ لانه اما واجب او
مستند اليه بطريق
الابداء او
انتهاء لامتناع التسلسل
من غير توقف على
شرط حادث ضروري
فلو عدم عدم الواجب
فان قيل فلا يكون الا
واجبا قلنا امتناع
العدم لتمامه على الوجود
لا يستلزم الوجوب
الذاتي المبحث الثاني
متن

٧ مسبوق بمادة ومدة
اما المادة فلا نه قيل
الوجود ممكن وامكانه
وجودي يقتضي
المحل وليس هو الحادث
لامتناع تقدم الشيء
على نفسه بخلاف
امكان التقديم وردبانه
ان اراد الامكان
الذاتي فلا نسلم انه
وجودي وان اراد
الاستعدادي المتخالف
له في اقضاء الرجحان
والتفاوت والحق
فلان لم كل حادث
ممكن متن

عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لانه محال بالامكان وعدمه بعدمه فيقال هذا مقدور
لكونه ممكنا وذلك غير مقدور لكونه متمنا ولا نه لا يكون الا بالقياس الى التقدير بخلاف
الامكان فان قيل الدليل متقوض بالمكن القديم كالمواد والمجردات فانها ممكنة ولامادة
لها قلنا امكانها قائم بها اذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان
يستدعي محلا غيره فان قيل امكان الشيء صفته فلا تقوم الا به ولو سلم قيامه بمحله
كافي للصورة والاعراض لم يكن ذلك الاحال وجودهما والكلام فيقابل الوجود قلنا
منه من كلامهم ما دفع هذا الاشكال والجواب انه ان اردنا بالامكان الامكان
الذاتي اللازم للمهية الممكن فلا نسلم انه وجودي بمعنى كونه امرا محققا يستدعي محلا
موجودا في الخارج وقدم بيان ضعف ادانهم على ذلك وان اردنا بالامكان
الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي بل واز
ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث
ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لان المقابل للوجوب لا متاع هو الامكان
الذاتي لا الاستعدادي وفي قوله المخالف له اشارة الى التقدير بين الامكان وبين ذلك
من وجوه احدها ان الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود او الصدور كلاهما بل امر
اليه على السواء والاستعدادي يقتضيه لانه حالة مقربة للمادة الى تأثير الوتر فيها
وايجاد الحادث وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت بالتقرب والبعد فان استعداد المضافة
للاسانية اقرب من استعداد الطلقة وهو من النطفة وهو من المادة النابتة وهو من
المعدنية وهو من الضمنية وهكذا حتى ان الهوى الاول ابدء الكل ولا كذلك
الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان وجود الانسان لماهية
وما يتوهم من تفاوته عند اعتبار انتماعه بامر خارج كامكان وجود الانسان لماهية
بالنظر الى العلة والمضافة مثلا فمائد الى الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اصناف عقلية
لا تنحصر في الاصل بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصله لشيء مهية اياه لا قاضية
الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او مفعول كالغنى بمختلفة التقرب والبعد
والشددة والضعف بحسب حدوث شرط بشرط وارتفاع مانع مانع مسمة بالقوة عند
عدم الحادث زائلة عند وجوده ككون الجسم في اوساط الخلق عند الوصول الى نهايته
وهل ذلك الزوال يوجب فيه تردد (قال فان قيل ٩) اعلم ان لاملاسة في التنصيص
عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد بالامكان الذاتي ومعنى كونه امكان
الحادث قبل وجوده وجودا تعلقه بموضوع موجود في الخارج فانه ان الامكان
لا يمتد الى وجوده بل يكون باقيا من الوجود والوجود اما بالذات كوجود النفس في نفسه
واما بالعرض كوجود الجسم ايضا اما بالمكان بالقياس الى وجوده بالعرض وهو
امكان ان يوجد شيء شينا آخر له وجوده شيء آخر كالبشر للجسم والصورة لمادة

٩ دوام المعلول بدوام
هله النامة ضروري
فيمتد استعداد الحادث
الى التقدم بل لا بد له
من سبق حوادث
متساقبة متباعدة
استعدادات متعاقبة
مفقرة الى محل تعلق
به قننا القديم
يوجد الحادث من شاء
متن

على ما مر والثاني
على ما زعوا انه
السبق ومقابله
يكون اما بالعلية او
بالطبع او بالزمان
او بالشرقا وبالزنية
الحسية او العقلية
طبعا او وضعيا
وعندنا قد يكون
بالذات كما في اجزاء
الزمان من غير افتقار
الى زمان آخر
ولا يضربنا تسمية
زمانيا على ما قال
بعضهم ان السبق
بازمان فزمان
وبعضهم ان الحقيقى
منه ليس الا الذى
فيما بين اجزاء الزمان
وانما يعرض للغير
بواسطته حتى ان
معنى تقدم الارب
على الابن تقدم زمانه
على زمانه وقد يرجع
الربى والشرقى
ايضا الى الزمانى
والزمانى الى ما
بالطبع فنقتصر
التقدم بالحقيقة فيما
بالذات وما بالطبع
متى

والنفس للبدن ولاخفاء في احتياجه الى وجود شئ حتى يوجده شئ آخر واما
الامكان بالقياس الى وجود بالذات وهو امكان وجود الشئ في نفسه فذلك الشئ
ان كان مما يتعلق بوجوده بالغير اى يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض
والصورة اومع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى موضوع يقوم به امكان
ذلك الشئ قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشئ في ذلك الموضوع اومعه بالقوة فهو
صفة لموضوع من حيث هو فيه كعرض في موضوع وصفة للشئ من حيث هو
بالقياس اليه كاضافة للمضاف اليه وان لم يكن ذلك الشئ مما يتعلق بوجوده بالغير بل
يكون قائما بنفسه من غير تعلق بموضوع او مادة فله ليجوز ان يكون حادثا والا
لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لعلاقة له بشئ من الموضوعات ليقوم به وهو
محال لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه ظاهر لان الاشكال ثابت ولانه لو ثبت
ان امكان الحادث عرض يستدعى محلا او استدلال على ذلك استدلالا قاصدا بانه
لو لم يكن لكان الحادث امر او وجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلم يكن
يمكن الوجود على ما في الشبهة لم يتجس الى ما ذكر من التفصيل وثانيهما
ان المراد بالامكان الاستعدادى والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان الصلة
التامة للحادث لا يجوز ان تكون ذات القديم وحده اومع شرط قديم والا لزم قدم
الحادث لان الملول دائم بلام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلامرجح
بل لابد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير
النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث بجهة لاستتاع التسلسل ولان مجموعها
محدوده يقتدر الى شرط آخر حادث فيكون داخل خارجا وهو محال بل لابد من حوادث
متعاقبة يكون كل سابق منها عدا للاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات
والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات مفرقة الى الفيضان عن العلة
هى استعداداته المتفاوتة في القرب والبعد المقترة الى محل ليس هو نفس الحادث
ولا امر متفصلا عنه لما تقدم بل متعلق به هو المعنى للمادة وهذا ايضا صحيح لا يتناه
على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذا لقا على بالاختيار بوجد الحادث متى
تعلق به ارادته القديبة التى من شأنها الترجيح والتخصيص من غير توقف على
شرط حادث (قال واما المدة ٢) احتجوا على كون الحادث مسبوقا بالزمان بوجهين
احدهما انه لا يخلو من سبق حوادث متعاقبة بمعنى حصول هذا بعد حصول ذلك
بحيث لا يمتنع التقدم والمتأخر وما ذلك الا بالزمان وثانيهما انه لا معنى للحادث الا
ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق عدم الشئ على وجوده لا يعقل
الا بالزمان وهذا التفرير لا يثبت على ان التقدم امر وجودى وانه هو الزمان حتى
رد الاعتراض بانما لا نسلم انه وجودى بل اعتبارى يعرض لعدم ايضا والحال

بثبوت الوهم وحكمه مردود كما في نصير الباري حيث يحكم به الوهم بناء على ان
 ما يشاهد من الوجودات مهيضة وانما يتنى على صحة الحكم بان هذا متقدم على
 ذلك كتقدم الحادث على وجوده ولاخفاء في انه حكم عقلي ضروري والزمان معروف
 التقدم لانفسه والجواب ان مبنى الاول على افتقار كل حادث الى سبق حوادث
 متعاقبة وقد مر ما فيه ومبنى الثاني على ما ذهب اليه الفلاسفة من ان اقسام التقدم
 والتأخر والعلية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة بمعنى ان كلامها يكون اما بالعلية
 كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان
 كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم واما بالرتبة وهي قد تكون
 حسية بان يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على البعض ماخوذا من الحسن لكونه
 في الامور المسوسة وقد تكون عقلية بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه في الامور
 المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع وذلك
 كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الامام على المأموم وتقدم الجليس على الوديع وتقدم بعض
 مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم عدم الحادث على وجوده ليس بالزمان
 والتكلمون هموا المصير وتام الاستقراء وتقصوه بتقدم بعض اجزاء الزمان
 على البعض كتقدم الاس على اليوم فانه كالمس بالعلية والطبع والرتبة والسرف
 ليس بالزمان لان كلاما من الامس واليوم زمان لا امر يقع في الزمان وما يقال في بيان
 المصير من ان المتقدم والتأخر ان لم يجهت في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا
 فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والافان لم يخرج التأخر الى المتقدم
 فما لسرف وان احتاج فان كان المتقدم مؤثرا في التأخر فبالعلية والافا لاطع او
 ان المتقدم ان توقف وجود التأخر عليه فبالعلية او بالاطع كما ذكرنا وان لم يتوقف
 فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فبالسرف والافا كان بالنظر الى مبدأ محدود
 فبالرتبة والافا الزمان او ان التقدم اما حقيقي يكون بحسب الامر نفسه فلا يتبدل
 باعتبار المعبر واما اعتباري يباين بالاول ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع
 وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود التأخر مشروطا بتفرض
 وجود المتقدم فبالزمان والافا لعلية والثاني يفتر لا محالة الى بداهة
 الاعتبار فان كان كما لا في المتقدم فبالسرف والافا لرتبة فلا خفاء في انه ليس
 الاوجه ضابط ان التقدم بالطبع قد يكون بالنظر الى الوجود كما في السردوان
 التقدم بالزمان قد يكون لعدم دون الوجود وبعد تمام الوجود فالرما في بلعني
 الذي ذكر فيها شامل للتقدم الذي بين اجزاء الزمان والذي بين الاب والابن
 بواحدة الزمان فيكون من التقدم بغير العلية والطبع والرتبة والسرف تقدم
 لا يفتر الى زمان يقع فيه المتقدم والتأخر فيجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على

وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان ولا يضرنا في استغنائه عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانيا على ما قال بعضهم ان التقدم الزماني على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصل في زمان قبل زمان التأخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق التأخر من غير ان يكونا في زمان كما بين الاس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزماني بالحقيقة هو الذي بين اجزاء الزمان وانما يعرض الغير بواسطته اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه حتى لو اراد بالتقدم الحقيقي ما يستغنى عن الواسطة لم يقاoul هذا القسم وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلية والذي بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف راجعان الى الزمان لان معنى تقدم مكان على آخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ والنسوع في ملاحظته قبل زمان الاخذ في النوع ومعنى تقدم المعامل المتعلم ان فيه صفة توجب تقدمه في المجلس او في الشروع في الامور فيعود الى الزماني بوسط اولا بوسط وان التقدم لزمانى راجع الى التقدم بالطبع لان السابق من الاجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشروطه كالحركة فالتقدم الحقيقي هو الذى بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون التأخر محتاجا في تحققه الى المتقدم من غير احتياج للتقدم اليه الا ان المتقدم في الذى بالعلية هو المفيد لوجود التأخر ولا كذلك في الذى بالطبع والمعتبر هو الصلة القائمة بالعلية فيه تردد فعلى الاول يكون المتقدم والتأخر بالعلية متلازمان وجودا وعدما وعلى الثاني قد توجد ذات المتقدم بدون ذات التأخر بان يقتضى بعض شروط التأخر والمتقدم بالطبع لا يستلزم التأخر وجودا بل عدما والتأخر يستلزم وجودا لا عدما واما بالنظر الى وصفي التقدم والتأخر فبين كل متقدم ومتأخر تلازم وجودا وعدما لكونهما متضابين لكن اذا اعتبرنا من قسم واحد فان تضاد التقدم بالطبع مثلا انما هو مع التأخر بالطبع بالعلية او الزمان او الرتبة او الشرف وعلى هذا قياس سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الداني وقد يسمى التقدم بالطبع تقدما بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود كما في العلية فان ذات الاثنين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد ولا خفاء في ان هذا انما هو في الجزء دون الشرط فالحكم ليس بكلى على ما يشعر به ظاهر عبارة الموافف (قال ومن ههنا تردوا ٢) قد اختلفت العبارات في ان مقولية التقدم والتأخر والعلية على الاقسام الخمسة والستة بحسب الاشتراك اللفظي بان يكون موضوعا لكل على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا بمعنى

٢ في ان مقولية السابق
وعنا بلته بالاشتراك
او بالتشكيك معنى

٤ وفيه تبحث المبحث الاول انهما من الاعتبار العقلية الثانية ١٣٦ هـ عن التعريف ان الوحدة امر

عند العقل والكثرة
عند الخيال ولذا يقع
كل في تفسير الآخر من
٧ يجوز الانتسكاف
في العقل وان الجمع
والافتراق ليس باعدام
بل على مفارقتها
للماهية والوجود
وان كانت الوحدة
تساوقه من

٢ على وجوديهما
ان الوحدة لو كانت
عدمية لكانت عدم
الكثرة هي اعم عدمية
فصكون الوحدة
وجودية لكونها
عدم عدم هذا خلف
واما وجودية فيلزم
كون الجمع من العدميات
ووجودية وهو محال
وصكون الوحدة
وجودية لكونها
جزءا هذا خلف
واذ ليس الكثرة
الا تضاف من
الوحدات يلزم كونها
ايضا وجودية وعلى
عدميتها محال لا يعقل
من الوحدة الا عدم
الانقسام من الكثرة

الاتألف من الوحدات

(بان)

وكلاهما ضيف المبحث الثاني من

مشترك بين الكل لا هي السواء لكونه في التقدم بالعلة اقدم وفي التقدم بالطلع اول
حيث يكون بالتأخر الى الذات وفي التقدم بالرتبة الحسية اشد منه في العقلية وكان
هذا مبني على ان الكل عائد الى التقدم بالعلة وبالطلع وبالزمان او الى الاولين فقط
واللفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشيء محتاجا اليه والافليس لفظ مفهوم
مشترك بين الكل لا يقال الكل مشترك في معنى واحد وهو ان للتقدم امر اذا
لا يوجد للتأخر كالتأخر في الذي بالعلة وكونه مقوما او شرطيا في الذي بالطلع وكونه
مضاهي زمانا اكثر في الذي بالزمان وزيادة الكمال في الذي بالشرف وقرب الوصول
اليه من مبدأ معين في الذي بالرتبة لا تقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم وللصدق
على كل شيء ينسب الى آخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الآخر وان ارد
استعماله على امر زائد هو احد الامور المذكورة فانه يتأني في كل مشترك لفظي بان قال لفظ
الدين مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعاني (قال التهج الرابع)
في الوحدة والكثرة (٦) والحق انهما من الاعتبار العقلية التي لا وجود لهما في الاعمال
عقل ماسق في الوجوب والامكان وان تصورهما ذهبي حصوله لم يمارس طريق
الاكتساب فلا يمر كان اللفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هي الالات
وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة هو الانقسام اليها ولا خلاف
في انتفاضهما طرعا وعكسا بالجمع من الامور المتخالفة واما ما يقال ان الوحدة عدم الكثرة
والكثرة هي التجمع من الوحدات فبانه على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند
الخيال لما ان الوحدة مبدأ الكثرة والعقل انما يعرف للبدأ قبل ذي البدأ والكثرة ترسيم
صورها في الخيال فيزج العقل منها امر او لحدا فيكون تفسير 'وحدة بالكثرة عند' ابدال
ومسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسير بالاصرف بالساوي في المعرفة والجاهلية (ع
والقطع ٧) لما كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى ان كل ماله وحدة فله وجود ما وكل
ماله وجود فله وحدة بوجه ما فهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود وهو باطل لان
الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فحاول التنبيه على ان كلاما 'وحدة
والكثرة مفار لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين احدهما ان نتأمل ماهية
الشيء ووجوده من غير ان نتأمل وحدة او كثرته بل مع التردد فيه كما تقطع بوجود 'صانع
ثم ثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الفلك وماهيته ثم ثبت كثرته وتأنيبه 'ان اذا
جاءه اعيان او ان كثرته في اثناء واحد حتى صار ماء واحدا او فراء او انا وادنى او ا
كثيرة حتى صارت مياه كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع الوجود والماهية
محالهما من غير زوال وتبدل قطعا فلو كانت الرحد او الكثرة نفس الوجود
او الماهية لما كان كذلك (قال وقد يستدل ٢) فدل خلاف بين الفلاسفة والمفكرين
في ان الوحدة والكثرة وجودان او عدمتان وتسلكت من الطرفين بشيء بعضها

١٣٧ ٢٠ قد لا يكون مَعْرُوضَ الكثرة وَحَ أَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَفْهُومٌ سِوَى عَدَمِ الْأَقْسَامِ فَوَحْدَةً عَلَى الْأُطْلَاقِ

وإن كان شأن لم قيل
الاقسام فاما ان وضع
فقطه او لا فخرق
وان قبله فاما بالذات
فكم او بالعرض الي
اجز امتشابهة فواحد
باتصال او مفارقة
فواحد بالاجتماع
طبيعة او صناعة
او وضعا كالنجز
واليت والدرهم
وقد يكون مروض
الكثرة ولا بد من
اختلاف الجهة فان
قومت جهة الوحدة
جهة الكثرة فوحدة
جنسية او نوعية
او فصلية والا فان
عرضت لها فوحدة
بالعرض والافانسية
والوحدة في الجنس
نسي مجانسة وفي التوا
مماثلة وفي الكم مساواة
وفي الكيف مشابهة
وفي النسبة مناسبة
وفي الخاصة مشاكلة
وفي الاطراف مطابقة
وفي وضع الاجزاء
موازاة من

بان المراد بالوحدى الموجود بالعدمى المدوم وبعضه بان المراد بالعدمى ما يدخل في مفهومه
العدم وبما لا يدخل في نفس تلك الفلاسفة ان الوحدة جزء هذا الواحد الموجود
وانها تنقص الالوحدة العدمية لصدقتها على المتشعب وانها لو لم تكن موجودة لما كان شئ
ما واحدا لعدم الفرق بين قولنا وحدة لا وقولنا لا وحدة له والكل ظاهر الفساد ومنها ما
اورده الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة
اما ان يكون امر اعدميا ويلم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم
العدم هذا خلف واما ان يكون امر اوجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم
كون مجموع العدميات امر اوجوديا وهو محال او نقول والوحدة جزء منها فتكون
وجودية هذا خلف ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه
كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدمى
قد يكون عدميا كالاتحاد والامتناع ومن تمسكت المتكلمين ان الوحدة
لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساويا للوحدة ولكانت
الوحدات مشاركة في الوحدة وتمييزة بالخصوصيات لتكون الوحدة وحدة ويسهل
والجواب بانه يقطع باقطار الاعتبار او بان وحدة الوحدة عينها اعتراف بانها
من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان لما مر في الوجوب والالكان ومنها
انه لا يعمل من الوحدة الاعدم الاقسام ومن الكثرة الا التآلف من الوحدات ورد بان
هذا عين الدعوى (فلامعروض الوحدة ٨) قد سبق ان الوحدة قد تعرض لنفس
الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة وتغيرها فهذا بيان لاقسامها باعتبار
المعروض نسيها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معناها بحسب الافراد
فموضوع الوحدة اما ان يكون معروضا لكثرة بان يصدق على كثيرين او لا فان لم يكن
فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الاقسام او لا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم
الاقسام كما في قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم
سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم غالبا للاقسام او لا فان لم يكن فاما ان يكون
بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية او لا فالاول النقطة والثاني الفارق وان كان
غالبا لتسمة فقبوله التسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا
مساويا لاقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف لاقسام فهو الواحد
بالاجتماع والكم ايضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال لواحد الاتصال بمقدارين
يتقيمان عند حد مشترك كضاهي الراوية وكجسمين يتلازم طرفاهما بحيث تحرك
احدهما بحركة الاخر سواء كان الائتلاف طبيعيا كاللحم مع العظم او كاجزاء السلسلة
قال الامام الاجسام المتساوية ان اعتبر حالها قبل حصول الاقسام فهو الواحد
بالاتصال لان صورته وهيولة واحدة وان امكن ان يعرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد

مشارك وان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لابد ان تكون تلك الاجزاء من شأنها ان نحدد موضوعا لها بالفعل لا كاشخاص الناس فانه ليس من شأنها الاعداد فهذا القسم مع انه واحد بالذات واحد بالموضوع بمعنى ان الماء المتكثرة بالخصص واحدة بالذات لكونها متماثلة متفقة الحقيقة والموضوع ايضا اعني المادة التي هي محل للصور والاعراض لانها وان تعددت موادها بالخصص لكن تعود عند الاجتماع في انا واحدة مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والا فالجواهر الفردة لاتصير واحدة قط ثم الواحد بالاجتماع قد تكون وحده بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد تكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد تكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من اللوزونات مجتمع من ستة اصداس يسوونها درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها لاتسمى واحدا وان كانت متصلة ولا فرق في ذلك بين ان يكون من الاجسام المتناهية الاجزاء او غيرها الا ان ما ذكرنا من الاقسام الثلاثة انما يجري في المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفي عبارة الامام هي اقسام للواحد التام وهو الذي يستعمل على جميع ما يمكن له كخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة والاعراض لا من الاوصاف والكمالات على ما قد يتوهم وما لا يكون تاما في عبارة بعض المتأخرين من الفلاسفة مسمى بالنقص وفي الطوالع بغير التام وفي كتب الامام بالاكبر هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة ولن كان فلا بد فيه من جهة واحدة وجهه كثره لامتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحد وكثيرا فجهة الوحدة اما ان تكون مقوما للكثير بن معنى كونه ذاتي تغير عرضي واما ان يكون مازعا واما ان لا يكون هذا ولا ذلك بان يكون خارجا غير محمول فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالذات كوحدة زيد وعمر وفي الانسانية اوجزا مقولا في جواب ماهو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية او في جواب اي شيء هو في جوهره وهو الواحد بالفصل وانما تقاسم الواحد بالذات بحسب الاعتدال دون الذات والثاني اما ان تكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالظن والنج لليباس او محمولات لموضوع كالكتب والفساحك الانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدة في التدبير الذي ليس عارضا للتدبير بل للنفس والملك ولا خفاء في ان التدبير محمول على استين وان قاب النفس كالملك في التدبير فالتدبير محمول عارض له فهو كاللباس للظن والنج وبالجملة جهة الوحدة هو ما اشتراكه ولا يكون الاجمات شمل بلوا طاء او الاشتقاق (فان بعض هذه الاقسام اولى بالوحدة ٢) يعني ان الواحد مقول بالنسبة دون الاشتراك او التواطى كونه مفهوما واحدا مقولا بالاولوية

تفقهوليها بالنسبة

جبت

٦ فان اول مراتبها الاثنية وبمحصل ١٣٩٦ من انضمام واحد الى واحد يترتب زيادة الاعداد الى ما لا يحصى

او اوضاع مختلفة للواحد
محصلة في العقل
اعتبار انضمام
الاحاد حتى لو اعتبر
واحد في المشرق
مع واحد في
المغرب ، حصلت
الاثنية من غير ان
يتحقق قيام امرهما
كيف ولو تحققت
لقامت بالمجموع فيلزم
في كل واحد شي منها
وليس سوى الوحدة
الاعتبارية من

لان اختلاف الماهيتين
والهويتين ذاتي
لا يزول ولا نهما ان
بقيا كاتا اثنين وال
كان فنا لاحدهما
وبقاء للاخر اوفناء
لهما وتحدث ثالث
ورد الاول به ليس
اوضح من الدعوى
والثاني يمنع الاثنية
على تقدير البقاء وانما
يلزم لولم يتحد فغير
الى انهما ان كانا
موجودين كاتا اثنين
والا فكما مر ورد
بجواز ان يكونا
موجودين بوجود
واحد فعدمهما احدا

فان الواحد بالخص او بالوحدة من الواحد بالترجع وهو من الواحد بالجنس
وهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالخص لا يتقسم اصلا او بالوحدة
بما ينقسم الى اجزاء متساوية وهو عما ينقسم الى اجزاء متساوية ولم يقل
احد بالتفاوت في الاشدية والاقدمية لكونه مقبول (قال وكذا الكثرة ٦) يشير الى
احكام منها ان الكثرة مقول بالشكك لكونها في كل عدد اشد منها فيادونه ومنها ان
اول مراتب العدد الاثنية بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصدق الحد
وهو لكم المنفصل عليهما دونه وما قيل ان الفرد الاول اعني الواحد ليس بعدد
فكذا الزوج الاول ليس بشي ومنها ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها
من الزوجية والفردية والاصحية والمنطقية ومنها انها متأمة من الاحاد فاجزاء العشرة
واحد عشر مرات لاختصة وخسة او ستة واربعة او سبعة وثلاثة اذ لا رجحان لشي
من ذلك بخلاف الواحد فانه يترجح به لا اقل منه وان الاثنين انما تألف متدولان مجرد
زيادة الواحد بوجوب حصول نوع آخر من العدد ومنها انها غير متساوية لان كل عدد
فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية محصلة في العقل
دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب حكم العقل
بمصول الاثنية لهما من غير ان يحصل لهما امر يجب الخارج ولان اجزاءها امور
اعتبارية هي الوحدات ولانها لو تحققت في الخارج فاذا قلنا زيد وعمر ومثلاهما اثنان
فقيام الاثنية اما باحدهما او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم
في كل منهما شي منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية (قال المبحث الثالث بمنع اتحاد
الاثنين ٧) بان يكون هناك شيان فيصير شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما
اذا جع الماآن في اناه واحد او الاجتماعية كما ذا المترج الماء والتراب فصارطينا او الكون
والفساد كالا والهواء صارا باثنيان هواء واحدا والاستحالة كلون الجسم كان سواد
وبياضا فصار سوادا بل بان يصير احدهما الآخر الصائر بعينه اياه وذلك لوجهين
الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما اومن ماهية واحدة فالاختلاف
بينهما ذاتي لا يعقل زواله اذ اكل شي خصوصية ماهو بها هو حتى زالت الخصوصية
لم يبق ذلك الشيء واعترض به ان كان امتدالا فنفس المتنازع وان كان تنبها فليس
اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا بمنع الزوال دون
اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والافان بقى
احدهما فقط كان هذا فنا لاحدهما وبقاء للاخر لو لم يبق شي منهما كان هذا فنا
لهما وحدث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد واعترض بان لا يتم انهما لو بقيا كاتا اثنين
لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحد فعدل الى تقرير آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان

الوجودين او ثالث فاجيب بانه نفس الوجودين صارا واحدا فادعي ان الحكم ضروري والذكور تنبيه من

لَا الْقِيَرَانُ هَذَا مَشَابَهًا مَوْجُودًا جَازِ انْفِكَاهُ. كَمَا جَزَاءُ مَعَ (١٤٠) الْكُلِّ لَاهُو وَلَا غَيْرُ وَكَذَلِكَ الْمَوْصُوفُ

والصفة ولذا يصح ما في الدار غير زيد وليس في بدى غير عشرة مع ان فيهما الاجزاء والصفات فان قل ان اريد الانفكاك من جانب فقط يوجد الجزء بدون الصكل والموصوف بدون الصفة او من الجانبين ورد الصانع مع العالم اجيب بان المراد بالانفكاك من الجانبين تعقلا ولذا قيل هما للذات يصح ان يعلم احدهما وبجهل الآخر ولا يتعقل العالم بدون الصانع وامان حيث انه معلول من المضاف فقد اورد عليهم المضائق فاجيب بانها غير موجودين فان قيل تعارض مثل الاب والابن والعلل والمعلول ضروري فاما اسم بحسب الذات متى

كانا موجودين كانا اثنين لامحالة والاعمال ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شيء منهما موجودا فكان هذا قضاء لاحدهما وقضاء للآخر اوفدا لهما وحدوث ثالث فاعتراض بالانتمائهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لولم يكونا موجودين لوجود واحد فدفع هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين قاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا ولما وجود واحد فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون قضاء لاحدهما وقضاء للآخر او غيرهما فيكون قضاء لهما وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع فانهما موجودان بوجود واحد وهو نفس الوجودين الاولين صاروا واحدا فلم يكن التفصي من هذا المنع الابان الحكم بانتماء اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال بتبديل بادنيان وتقصيل وانتخير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق (مال البعث لرابيع من خواص الكثرة الفارقة) فانه لا يتصور الا بين متعدد واما الخلاف في عكسه وهو ان التعدد هل يسلم التماثل فقد المتقدمين من اهل السنة لا ولذا قالوا القير ان موجود ان حاز انفكاكهما فخرج المدعومان وكذا المدعوم والموجود ومبناه على ان الفارق عندهم وجودي كالخلاف والتضاد فلا يتصف به المدعوم واما التعليل بانه لا يتماثل بين الاعداد قبض المدعومين وخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لا امتناع الانفكاك ودخل المجسمان وان فرضنا كونهما قديمين لانها يتفككان بان يوجد هذا في حين لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء كان قديما او حادثا لانها يتفككان بان يوجد الموصوف وتعدم الصفة فجاوز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الخبر او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التقييد بقولنا في حين او عدم على ما ذكره الشيخ وهذا التقرير مشعر بانه يكفي في التماثل الانفكاك من جانب وان الصفة التي ليست من الموصوف ولا غيرها هي الصفة اللازمة للشيء وقيل بل الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه ان عدم الوبي في التمسك وهو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في بدى غير عشرة دراهم كلام صحيح لانه وعرفا مع ان في الدار اعشاء زيد وصفاته وفي اليد احدى العشرة واوصاف الدراهم لا فرق بين الصنات المفارقة واللازمة ويتضمن ان لا يكون ثياب زيد بل سائر ما في الدار من الامتعة غير زيد وفساده بين وكف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام ان انسان اخر غير زيد وعدد آخر فوق العشرة واعتراض على تعريفنا ان ليس بمجامع لان العلم والصانع متماثلان ولا يجوز انفكاكهما لا امتناع بوجه لا بدون الصانع واجاب الامدعي بانه يكفي لانفكاك من جانب واحد وقد امكن عدم العلم مع وجود الصانع ورد بان لا يكون مانعا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة

اذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه واجاب
 بعضهم بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج وكما يمكن
 ان يعقل وجود الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود
 الصانع بل يطلب بالبرهان وهذه الناية توافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين
 هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الآخر ولفظ احدهما لابهامه كثيرا ما يقع
 موقع كل واحد منهما وما قيل ان الشئ قد يعلم من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه لون
 ويجهل انه متخيل البقاء فلو تقاربت الجهتان لزم كون الرض الواحد الغير المجزئ
 شئين متقاربين ليس بشئ لان تقارب جهتي الشئ لا يستلزم تقايره في نفسه فان قيل العالم
 من حيث انه معلول ومصنوع لا يصنع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم ان لا يكونا متقاربين
 قلنا المتعبر في التقارب هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالاضافات
 والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا لا يصنع من قبيل المضاف وقد اورد على
 القائلين بان الغيرين موجودان يميزون انفكاكهما انه لا انفكاك بين المتضايفين لا بحسب
 الخارج ولا بحسب التعقل فيلزم ان لا يكونا متقاربين فالتزموا ذلك وقالوا انهما من
 حيث انهما متضايفان ليسا بموجودين والغيران لا يدان يكونا موجودين فان قيل تقارب
 مثل الاب والابن والعلة والمعلول وسائر المتضايفات كالاخوين ضروري لا يمكن
 انكاره قلنا الضروري هو التقارب بين الذاتين وادامع وصف الاضافة قلنا بموجودين
 والتقارب عندهم من خواص الوجود ويمثل هذا بندفع ما يقال ان تعريف الغيرين
 لا يتم الجواهر مع العرض ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك لانهما
 باعتبار الذات يمكن الانفكاك في التعقل بل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون
 هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل
 بخلق الله تعالى ضرورة من غير استطاعة العبد وان يحصل بهذه الاستطاعة غير
 هذا الفعل سيما عند من يقول بان الاستطاعة تصلح للضدين واعلم ان تقرير الاعتراض
 بالباري تعالى مع العالم والجواب بان المراد الانفكاك تعقلا ورد جواب الاعمى ظاهر
 على ما ذكرناه واما على ما نقل في المواقف من تقييد جواز الانفكاك بكونه
 في خير او عدم فينبغي ان يصح كون تقرير الاعتراض هو انه يتمتع انفكاك
 الباري تعالى عن العالم في خير او عدم لامتناع تحيرة وعدمه وجواب الاعمى انه
 وان امتنع ذلك لكن لا يتمتع انفكاك العالم عنه لجواز تحيرة وعدمه دون الباري تعالى
 ورده انه لا يفتي هذا القدر والالزام تقاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة
 لجواز ان بعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف ولا يتأتى الجواب بان المراد
 جواز الانفكاك تعقلا مالم يحذف قيد في خير او عدم لان الباري تعالى لا يفتك عن العالم
 في خير او عدم بحسب التعقل ايضا لامتناع تحيرة وعدمه اللهم الا ان يؤخذ التعقل

أهم من المعلق وغيره. وحينئذ يلزم تغاير الذات والصفة لجواز أن يعقل عدم كل بدون الآخر. فما ذكر في المواقف من أنه يرد الباري مع العالم لامتثال انفكاك العالم عن الباري تعالى لا يقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود والعالم عن الباري تعالى في الخبر. لأننا نقول لو كنّا الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن الصفة والجزء عن الكل في الوجود فقل المراد جواز الانفكاك تعقلا ومنهم من صرح به ولا يمتنع تعقل العالم بدون الباري تعالى ليس على ما ينبغي ثم ههنا بحث آخر وهو أن جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود إنما يصح في الأوصاف المفارقة كالأضواء مثلا وفي كلامهم ما يشعر بأن النزاع إنما هو في الصفة اللازمة (قال الجمهور على أن التسمية تقيض ٤) الهوية هو بمعنى أن الشيء بالنسبة إلى الشيء أن صدق أنه هو هو فقيضه وإن لم يصدق فغيره. إن كان بحسب المفهوم كما في نسبة الإنسان إلى البشر والتام في بحسب المفهوم وإن كان بحسب الذات والهوية كما في نسبة الإنسان إلى الكاتب والخبر فبحسب الذات والهوية وما ذهبوا إليه من الجزاء بالنسبة إلى الكل والصفة بالنسبة إلى الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس بمقول لكونه ارتفع عما للقيض نعم في التسمية إضافة بها يصير أحسن من التقيض بحسب المفهوم لأن الغيرين هما الإنسان من حيث إن أحدهما ليس هو الآخر إلا أنها تقيض لازمة في نفس الأمر وما يشعر بها مفهوم التقيض أيضا فلذا أطلقوا القول بأن التسمية تقيض هو هو. وبأن الغيرين هما الإنسان والشيءان واعتذر الإمام الرافعي عما ذكره المتكلمون من أن الشيء بالنسبة إلى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره بأنه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بنوات الأربع وصاحب المواقف بأن معناه أنه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الجمل إذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الجمل ولو كان عينه بحسب المفهوم لم يقد بل لم يصح أيضا لامتثال النسبة بدون الإثباتية. نحن نأل بالوجود الذي صرح بإنهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يقل به لم يصرح بل قال لا عين ولا غيره لأن المعلوم قطعاً هو أنه لا بد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه. وأما أن ذلك في الخارج وهذا في ذهن فلا وكلا الاعتذارين فاسدان الأول فلان منهم من حاول إثبات ذلك بالدليل فقال لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه لأن العشرة مثلا اسم لجميع الأفراد متناول كل فرد مع أغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لأنه من العشرة وإن يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زبد وبطلان هذا الكلام طاهر لأن مقابلة الشيء لشيء لا يقتضي مقابله لكل من أحزانه حتى يترجم مقابله لنفسه وزعم هذا القائل أن هذا الدليل قطعي وإن القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به

٤ الهوية هو فلا يعقل كون الشيء مع الشيء لاهو ولا غيره بل الغيران هما الأثنان من حيث إن أحدهما ليس هو الآخر واعتذر بأنه اصطلاح لو المراد لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما في الجمل وبطلان الأول استدلالهم الفاسد بأن الواحد لو كان غير العشرة لكان غير نفسه لأنه من العشرة والثاني أن الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد مع العشرة والقدرة والعالم مع الذات مع

الاجمفر بن حرث من المعتزلة وعدهذا من جهالاته واما الثاني فلان الكلام في الاجزاء
والصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات
والقدرة مع الذات ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادها بحسب الوجود والهوية
(قال وبعضهم ٧) قد سبق انه لا يكتفي في التقابر الانفكاك من جانب والانتماض
بالجزء مع الكل والموصو مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف حتى ان عدم تقابر الشئين
انما يصدق اذا كان كل منهما بحيث يتمتع بدون الآخر والنقص غير وارد اما الموصوف
مع الصفة فلان عدم التقابر انما هو في الصفات التي يتمتع الذات بدونها كما يتمتع
هي بدون الذات كصفات القديم لامتناع عدمه على القديم وكذا الصفات بمضاهيها
مع البعض بخلاف مثل البياض مع الجسم فانها غير ان واما الجزء مع الكل فانه
كما يتمتع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يتمتع بدونها اذ لو وجد بدونها
لم يكن واحدا من العشرة وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يتمتع بدون الكل
وحينئذ يرد سائر الامور الاضافية كالألوان مع الابن والاخ مع الاخير والصابغ مع المصنوع
ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم ان لا يكون الغير ان بل الضد ان غيرين لان التقابر
والتمسك من الإضافات فان التزموا ذلك بناء على ان الاضافة عدمية ولا تمايز بين
الاعدام اوجب بان الكلام في معروض الاضافة من حيث انه معروض لا في المجموع
الركب من العروض والعارض قال واصل يريد ان شائنا انما يتناول بوجود الصفات
القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء باثبات قديم غير الله تعالى فحاولوا لتفسي من ذلك
نفي المفارقة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا انما يدفع قدم
غير الله تعالى لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها
مع البعض وان لم تكن متفارقة لكنها متعددة متكررة قطعاً اذا تعددت انما تقابل الوحدة
ولذا صرحوا بان الصفات سبعة او ثمانية وبلن الجزء مع الكل اثنان وشئان
وموجودان وان لم يكونا غيرين (قال ومنها ٦) اى ومن خواص الكثرة التماثل
وهو الاشتراك في الصفات النفسية ومرادهم بالصفة النفسية صفة ثبوتية بل
الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهر او ذاتا
وشئان وموجود او قابله للمعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات
ككون الجوهر حادثا ومتغيرا وقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في الصفات
النفسية امر ان احدهما الاشتراك فيما يجب ويتمتع ويجوز وتاليهما ان يسد كل منهما
مسد الآخر وينوب متاهة عن ههنا يقال التماثل موجود ان يشتركا فيما يجب ويجوز
و يتمتع او موجود ان يسد كل منهما مسد الآخر والتماثلان وان اشتركا في الصفات
النفسية لكن لا بد من اختلافهما بجهة اخرى ليحقق التعدد والتماثل فيصيح التماثل
و نسب الى الشئ ان يشترط في التماثل التساوى من كل وجه واعترض بانه لا تعدد

٧ على انه لا بد من عدم
مفارقة الشئين من
امتناع كل بدون الآخر
كما في صفات القديم
بخلاف مثل البياض
مع الجسم وزعموا ان
الواحد من العشرة
يتمتع بدونها ولا خلاف
في ورود سائر الإضافات
حينئذ (تبيينه) عدم
التساوى بين الذات
والصفة اعاد
غير الذات لا
الزليات من

٦ التماثل وهو الاشتراك
في الصفات النفسية
ويلزم الاشتراك فيما
يجب ويمكن ويتمتع
وان يسد كل مسد
الآخر ولا بد من جهة
اختلاف لصدق التماثل
ومن اشترط عدمه را
في المعنى الذي به التماثل
يقترن

حيث لا تماثل وإن أهل الفقه يطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه
 إذا كان يساويه فيه ويسد مسدده وإن اختلفا في كثير من الأوصاف ولهذا قال النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم الخطئة بالخطئة مثل يمثل وأراد به الاستواء في الكيل دون
 الوزن وهذا لما بينا وأوصافها والجواب أن المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل
 حتى إن زيدا وعمرا لو اشتركا في الفقه وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث يتوب
 أحدهما حناب الآخر صرح القول بأنهما متماثلان في الفقه والأفلا (قال وأما اشتراط
 العاير مختلف فيه ٨) قال الأمدى وأما الصفات فقد اختلفت أصحابنا في اعتبارها من قال
 ليست متماثلة ولا متخافة لأن التماثل والاختلاف بين الشئين يستدعي دخالة بينهما
 وصفات الله تعالى غير متغايرة وقال القاضي أبو بكر بالاختلاف نظرا إلى ما يخص به
 كل صفة من الصفات النفسية من غير التثنية إلى وصف القبرية وهذا ظاهر
 في أن القاضي لا يشترط في التحالف القبرية في التماثل أولى وقد يتوهم من ظاهر
 عبارة المواقف أن العاير شرط في التماثل والاختلاف البتة في وصف
 الصفات به بصفتهما بهما ومن لا فلا حلال ويتبع اجتماع المتماثلين يعني أن المتماثلين
 إذا كانا من نفس الأعراض يتبع اجتماعهما في محض واحد خلافا لما ذهب إليه لنا
 أن المرصدين إذا اشتركا في الالهية والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز إلا بحسب
 المحل لأن قسامتهما به وجودهما مع وجودهما فإذا انحدرت الالهية وما يليها
 الهوية ارتفعت التثنية ورد بالنسب لجواز أن يخص كل بعوارض مسددة إلى
 أسباب مفارقة وبهذا يتبع ما ذكر في المصطلح من أن نسبة العوارض إلى
 كل منهما على السوية فلا تعرض لأحدهما خاصة بل لكل منهما وجب أن لا يبيح
 الامتياز البتة ويبرم الاتحاد وأما الاعتراض بأن عدم التماثل لا دليل على الاتحاد
 فإنه عليه عدم العلم بالثبوتية قلنس بئس لأن ما ذكر على تقدير عدمه بعد عدم التماثل في
 نفس الأمر لا عند العقل فقط وقد يستدل بأنه لو جاز اجتماع الدين بدار له علم بضره
 بئس أربط بالحصيل العلم به إذ لا يمنع سوى امتناع اجتماع المتماثلين إذ لو جاز لما حصل
 القطع بانحداسي من الأعراض لجواز أن يكون امتثالا للجمعة واللازم باطل للقطع بذلك
 في كثير من الأعراض وبأنه لو جاز اجتماعهما لجوز افتقارهما زوال أحد المتماثلين ضرورة
 أنه ليس بواجب وزواله ليس الإبطر بأن ضده الذي هو ضد دليل التماثل البني يلزم
 اجتماع الضدين ورد الأولان يتبع الملازمة لجواز ما منع آخر فانه مسدود المسدود وهو
 عدم العلم بالمطلوب وجواز القطع بانتفاء الكبر ضرورة وأما ذلك يتبع
 التدرج بمسكت المستقرة لا وقوع من الجسم يعرض له سواء أمر وحال أن يبلغ
 عدم السواد واجب بما لا يسلم ذلك بل السوادات المستوية السد والضمف أنواع
 من اللون متحدة بساتنة مسرورة في عارض معلول عليها بالثبوت هو مطلق السواد

لا يتبع اجتماع المتماثلين
 لا لا يعقل تمايز أفراد
 نوع من الأعراض
 إلا بالمثل ورد بالنسب
 وليس شدة سواد
 الجسم بإجماع سواد
 وأكثر بل السوادات
 المتفاوتة بالسدة
 والضمف أنواع
 متخلفة تعاقب على
 الجسم من

يمرض للجسم الذي يشهد سواده على التدريج في كل آن نوع آخر (قال ومنها ٧) اي
 من خواص الكثرة التضاد وهو كون العندين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما
 في محل واحد من جهة واحدة والراد يلحق ما يقابل العن اي مالا يكون قبلمه نفسه
 وذكر الاجتماع مفق من وحدة الزمان والتقييد بالعندين بخرج العندين والعين مع العن
 والمعدن والعدم مع الوجود ولهذا قالوا يعدم التضاد في الاحكام وسائر الاضافات
 لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان ولا يخرج القديم والحادث اذا كانا معدنين
 كعلم الله تعالى وعلو زيد بل ظاهر التعريف متناول له اذ لا اشعار فيه باشتراط التوارد
 على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انها يتوارد ان على محل ولا يكونان
 معا بخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم
 لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز بقيد استحالة الاجتماع عن مثل اسواد
 والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد وقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشيء
 وسكونه مما اي العلم بان هذا الشيء فحرك والعلم بان هذا ما كن في آن واحد فانهما
 لا يتجهان لكن لالذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة
 الشيء وسكونه ما فمكن ولذا يصح الحكم باستحالةهما وقيد من جهة واحدة عن مثل
 الصفر والكبر والقرب والبعد على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما
 في الجمله وانما يتضادان اذا اعتبر اضافتهما الى معين ككون الشيء صغيرا وكبيرا
 بالنسبة الى زيد ولاخفاء في التعلل لاجابة الى هذا التيدحيند لان مطلق الصفر والكبر
 لا يتمتع اجتماعهما وعند اتحاد الجهته يتمتع فالقرب ان القيد احتراز عن خروج مثل
 ذلك وور بما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين في سوادين عند من يقول بامتناع
 اجتماعهما ويوجب بان اتحاد المحل بشرط في التضاد ولا يتماثل الا عند اختلاف المحل
 (قال وعند الفلاسفة ٩) ما سبق من اقسام الكثرة واحكامها على رأي المتكلمين
 واما على رأي الفلاسفة فالكثرة تنسزم التغاير بمعنى ان كل اثنين فهما غيران فان كانت
 الالفية بالحقبة الحقيقية او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار ثم التغيران
 اما ان يشتركا في تمام الماهية كز يدوعر في الانسانية او لافالاول الثلاث والثاني المتماثلان
 سواء اشتركا في ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا ثم المتماثلان قد يكونان متماثلين
 كالسواد والياض وقد لا يتماثلان كالسواد والحلاوة والتماثلان هما المتماثلان
 اللذان يتمتع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد
 التماثل الثلاث وان امتنع اجتماعهما وبقي امتناع الاجتماع في محل مثل السواد
 والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وور بما يفهم من امتناع الاجتماع في محل تواردهما على
 المحل فيخرج مثل الانسان والفرض ومثل الانسان والسواد وفيه بحث سيحي واما
 قيد وحدة الزمان فمستدرك على مامر وكذا قيد وحدة الجهة اذا قصد به الاحتراز

٧ التضاد وهو كون
 العندين بحيث يستحيل
 لذاتيهما اجتماعهما
 في محل من جهة فلا
 تضاد بين غير العندين
 ولا بين العلم بالحركة
 والسكون معا ولا بين
 مثل الصفر والكبر
 مالم تعتبر الاضافة
 الى معين متن

٩ كل اثنين فهما غيران
 فان اشتركا في تمام
 الماهية فخلان والا
 فمتماثلان وهما متماثلان
 ان امتنع اجتماعهما في
 محل واحد من جهة
 واحدة متن

لَمْ يَكُنْ تَعْمَلُ كُلَّ مَحَلٍّ وَاحِدٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ بِالنِّقَاسِ إِلَى الْآخِرِ خُضَائِفَانِ وَالْإِنْخِضَادَانِ وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مَيَّالًا فَتَقَدُّمًا يَكُونُ الْمَوْضُوعُ مُسْتَعِدًّا لِلْجُودِيِّ بِسَبَبِ ﴿١٢٦﴾ مَخْصَصِهِ أَوْ نَوْعِهِ إِجْنَاسُهُ الْقَرِيبُ

[illegible]

عن مثل الصفر مع الكبر والابوة مع السودة على الإطلاق والحق انه احتراز عن خروج
مثل ذلك فانهما متقابلان ولا يتبع اجتماعهما الاعتدال اعبار وحدة الجهة واما التقييد
بوحدة المحل فلان المتقابلين قد يتعمقان في الوجود وفي الجسم على الإطلاق كلباض
الرومي وسواد السمني (قال فان كانا وجود بين ٨) يريد حصر اقسام التقابل
في الاربعة ومنها على ان المتقابلين يكونان وجوديين او وجوديا وعدما فان كانا
وجوديين فان كان كل منهما بالقياس الى تعقل الآخر فمتباينان كاللوة والبوة
واما متضادان كالسواد واللباض وان كان احدهما عدما والآخر وجوديا
فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه كعدم الحية من
الامرء او نوحه كعدم الحية من المرأة او جنسه القرب كعدم الحية من الفرس او
جنسه البعده كعدم الحية من السحرة فمتباينان بل الملكية والعدم وان لم يعتبر
ذلك كالسواد والاسود فتقابل اليجاب والسلب الا انه لا دليل على انه ان يكون
العدم بلا عديم كقيد المتأخرين على ان تنقضي العدمي قد يكون عدما
كالامتناع والامتناع والعبي والاعبي يعني رفع العبي وسلبه اعم من ان يكون
إسبار الاصناف بالعدم او بإسبار عدم القابلية له فبالان لا يعنى ان الامتناع
البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لوجودي
ليس معنى واذا جاز ان يكونا عديمين فالاولى ان يبين المحصر بوجه اسمها كقيد
المتأخرين ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب استبعادا في الجملة
الاصرف ليد السلب فتقابل الملكية والعدم والانتقال اليجاب والسلب
وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كانا تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر
فمتباينان كاللوة والبوة والافاضار وقدسية بل على لروم كون احد المعادين وجوديا
بله كقيد بل عدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق على المذهب ولا يبين
العدمين المضادين لوجهين احدهما انهما يمتحنان في غير ما وقع الاتفاق عليه اما بطريق
الصدق فلا يصدق على الامر انه لا سود ولا لبض واما بطريق الوجود فلا
قد يوجد فيه الحرة التي هي لا سود ولا لبض وانما هما ان من شرط المتأخرين ان يكونا
متوادرين على موضوع واحد كما رأينا اليه وقد مر من بعض المتأخرين من يمتنع
احد من المضادين كالاسود والابيض متعدد ضرورة انه لو اتينا على واحد
العدمين وعين وهذا يفرح التفتيح عن اشكالين احدهما لعل الاسماء مع قرينة
داخل في حد المتباينين ضرورة امتناع انهما مع انه ليس احد قسمين الاربعة
امشرا عند فطرهما انما هما فلا يلزم عن انهما متباينين الجواب امتناع

تصور محل دنیا بمسب الاشتراك كسائر نسب المفردات يكون في القضا باعتبار (ورودها) ضد قها في نفسها لا بسببها على معنى أو بحسب أن موضوع القضية مورد للإيجاب والسلب من

ورودها على الموضوع وثانيهما ان للزوم وعدم اللازم كالسواد والالوان
متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وليس احد الاقسام اما السلب والايجاب
فلا اجتماعهما على الكذب كافي البياس واما غيرهما فظاهر ووجه التفصي ان مثل
هذا ليس من التقابل لانغاه التوارد على موضوع واحد وفي هذا الكلام نظر اما
اولا فلان ما ذكر من اجتماع اليمين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة احدهما الى الآخر
كافي الاسود والالبايض بخلاف مثل العمى والاعمى والامتناع واللامتناع واما
ثانيا فلان الموضوع في التقابل ليس بمعنى المحل المقوم للمحال حتى يلزم ان يكون
التقابلان من قبيل الاعراض البتة لقطع بتقابل اليبس والسلب في الجوهر
مثل القرية والافرية بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارا بالورود
على المحل الذي هو الهوى واما ثالثا فلتصرح ابن سينا وغيره بان موضوع المتقابلين
قد يكون واحدا شخصيا كزبد العسل والجوهر او نوعيا كالانسان للرجولية والريّة
او جنسيا كالحيوان للذكورة والانوثة او اعم من ذلك كالشيء للخير والشر واما رابعا
فلان الكلام في الاسود والالبايض لافي القدم المضاف الى السواد والعدم المضاف
الى البياس الا ترى انك لا تقول باختلاف الموضوع في البياس والالبايض نظرا الى ان
الالبايض عدم مضاف الى البياس فيكون موضوعه البياس فان قيل من التقابل
ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان فيفيض قولنا بعض
الحيوان ليس بانسان وضد قولنا لاشي من الحيوان باسائه لا يتصور اعتبار
ورود القضايا على محل فالجواب من وجهين احدهما ان ذلك بحسب اشتراك الاسم
كسائر التسبب العموم والخصوص والبيان والمساواة فانها تكون في الفردات باعتبار
الصدق اعني صدقها على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود اعني صدقها في نفسها
فالمعتبر في التناقض والتضاد بين الفردات امتناع الاجتماع في المحال وبين القضيتين
امتناع الاجتماع في الوجود وثانيهما ان جعل تقابل اليبس والسلب اعم من الفردات
والقضايا ويمتد موضوع القضية موردا ومحلا لتبوت الحصول له وعدم التبوت
على ما قاله المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق
والكذب فيبسط كالفرسية والافرية والخراب كنولنا زبد فرس وزبد ليس
بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد ومع قال ابن سينا
ان من التقابل اليبس والسلب ومعنى اليبس وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار
وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده
في ذاته او لا وجوده في غيره (قال وقد يعتبر في التضاد ٦) ما مر من تفسير التضاد وتفسير
الملكة والعدم هو الذي اوردته قدماء الفلاسفة في اوائل المنطق واما في مباحث الفلسفة
فقد اعتبروا في كل منهما قيدا آخر وهو في المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف

٦ غاية الخلاف وتسمى
بالتضاد الحقيقي والاول
بالشهورى وفي الملكة
والعدم استعداد المحل
لوجوده في ذلك
الوقت وبمعنى باسم
الشهورى والاول
بالحقيقى واول كل
اعرف باعتبار به دخل
في اقسام التقابل تقابل
مثل البياس مع الصفة
والبصر مع عدمه
عن الشجر الا انهم
صرحوا بان احد
الضدين في الشهورى
قد يكون عدم الآخر
كالسكون للحركة
والظلمة للنور والمرض
للصحة والجمحة للنطق
والانوثة للذكورة
والفردية للزوجية
وان غاية الخلاف
شرط في الشهورى
ايضا من

كاسود والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والعدم ان يكون العدم سلب
 الوجودي عما هو من شأنه في ذلك الوقت كعدم الخلية من الكون مع بخلافه من الامر
 وكل من التضاد والملكة والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق
 اعم من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالشهورى لكونه الشهور فيما بين عوام
 الفلسفة والمقيد بالحقى لكونه المتعريف علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث
 يحسون المطلق بالحقى والمقيد بالشهورى ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة
 والسواد مع الحرة ونحو ذلك مما ييسر بينهما غاية الخلاف وكذا الالهة، والرودة
 وتقابل البصر وعدمه من القرب او النجر قادسا في حصر التقابل في الاقسام
 الاربعة لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الاخص اجاب المتأخرون
 بان المصغر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعنى المشهورى من التضاد والحقيقى من الملكة
 والعدم ليدخل امثال ذلك وفيه نظر اما اول فلان الضدين في التضاد والمشهورى
 لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة
 للنور والمرض للصحة والجمعة للنطاق والاثونة للذكورة والفردة للزوجية صرح
 بذلك ابن سينا وغيره فهو لا يكون قسما لتقابل الملكة والعدم ونقال الاججاب والسلب
 بل وفي كلامهم انه اسم يقع التضاد الحقيقى وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعنى ما يمكن
 فيه انتقال الموضوع من العدم الى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العنى والبصر
 والمعنى انه اعم من ذلك اذ لا يمكن الانتقال في النطق والجمعة وفي الذكورة والاثونة
 وفي الزوجية والفردة على ان تقابل الزوجية والفردة عند التحقيق راجع الى الاجباب
 والسلب فان الزوج عدد ينقسم بنسبوا بين والفرد عدد لا ينقسم بنسبوا بين فلاول
 اسم الموضوع اعنى العدد مع الاججاب والثاني اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا واما
 ثانيا فلانه صرح ابن سينا وغيره بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهورى ايضا
 وحينئذ يكون تقابل مثل الساخ والحرة خارجا عن الاقسام (عالمون حكم لتقابل ٣)
 جواب عن اعتراض قريه ان التضاييف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا
 او غير ذلك بما يدخل تحت المضاف فكيف يجعل تقابل اخص منه مطلقا وفسيا
 للتضاد متافيا له وتقرر الجواب ان التضاييف اعم من مفهوم التقابل العارض لاقسامه
 ومفهوم التضاد العارض بمثل السواد والبياض ضرورة انه لا يعقل المذلل او المضاد
 الا بالقياس الى متقابل او مضاد آخر وهذا لا يتناقض كون من من تقابل اعم منه معنى
 ان ما يصدق عليه التقابل قد يكونان متضاييفين وقد لا يكونان معروضي التضاد به بل
 كاسود والبياض فانه لا تضاييف بينهما (على ان مقولته ٤) ردت من حكم التقابل
 انه ليس جسا لاقسامه اذ لا يتوقف انتقاله على نقله وهذا ظهر في المضاد فان
 التوقف ط في التضاد واما في الباقين فتزدد في الجملة فتزدد على شكل بالسلب

انه اعم من التضاييف
 باعتبار المعروض
 واخص باعتبار
 العارض كما ان التضاد
 قسم للتضاييف وقسم
 متبا لا اعتبار بين من
 على الاقسام بنسبتيك
 واشدها الاججاب
 والسلب اذ باعتباره
 يتمتع الاجتماع في البواقي
 لا التضاد باعتبار غاية
 الخلاف اذ لا غاية فوق
 التناقض انذاتى ست

أذال سلوب اعتبارات أها عبارات ﴿ ١٤٩ ﴾ لا ذوات والالكان للانسان بحسب سلب ماعدها معان لاقاهي من

لكونه في الإيجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع فيهما ظاهر وبحسب الذات وفي
البواقي لاشتغالها على ذلك ووضح ذلك بان الخير فيه عقدان عقده خيره وهو ذاتي
وعقده ليس بشئ وهو عرضي وكونه ليس بشئ غير ذاتي وكونه شئرا ينفي العرضي
ولا خفاء في ان الثاني لذاتي اقوى وفي البحر يد ما يشر به في التضاد اشد لانه قال
ولشدها فيه الثالث اي اشد انواع التقابل في التقابل هو التضاد ووجهه بان التضاد
مشروط بنهاية اختلاف وهي غايته في امتناع الاجتماع ورد به لا يتصور غاية خلاف
فوق التساقي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الآخر بخلاف الضدين فان
احدهما انما يستلزم سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التناقض
هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحركة
والبرودة والسود والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي (قال
ومن حكم الإيجاب والسلب ان مرجعها الى القول والمقد ٦) اي الوجود اللفظي
والذهني دون العيني بمعنى ان السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لا ذوات حقيقية
والالكان للانسان مثلا معان غير متناهية لانه ليس بفرد ولا نور ولا لعب ولا اشاء
غير متناهية كذا ذكره ابن سينا و به يظهر ان ليس معناه ما فهمه بعضهم انه ليس في
الخارج شئ هو ايجاب او سلب كيف ولا يعنون بالإيجاب الامثل السواد بالنسبة الى الاسود
وهو موجود في الخارج (قال والهما ٤) اي ومن حكم الإيجاب والسلب انها اذا
نفلا الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والآخر كاذبا البتة سواء وجد الموضوع
او لم يوجد ضرورة امتناع اجتماع التقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام
فانه يجوز ان يكذب فيه المتناقض بلان لعدم الموضوع او غلوه عنهما اذا حل الاعى
والصير او الاسود والابيض او الاب والابن على الضعفاء او على العقل فان قيل
ان اراد بالنقل الى القضية حل المتناقض بلين على موضوع فالإيجاب والسلب ايضا
فديكذب ان لعدم الموضوع كما في قولنا الضعفاء اسود ولا اسود لاقتضاء المدولة وجود
الموضوع وان اراد اعتبار التقابل بين القضيتين فهذا لا يتصور في التضاد
ولا في الملكة والعدم قلنا المراد الثاني في الإيجاب والسلب والاول في البواقي وقد بدلت
القضية انما تكون مدولة مقترنة الى وجود الموضوع اذا اراد يتحمل مفهوم
ثبوت يصدق عليه التقيض عدل في التعبير عنه الى طريق السلب راما اذا اراد به
نفس مفهوم التقيض فهو موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع
لكونها في قوة السالبة فتقولنا الضعفاء لا اسود اذا اراد بالاسود تقيض الاسود
اعني رفعه فهي صادقة بمنزلة قولنا ليس الضعفاء اسود (قال ومن حكم التضاد ٩)
ظاهر وقه اشارة الى ان تعاقب الضدين على الموضوع الواحد
ايس بلارم (قال وان الحقيق ٧) يعني ان من حكم التضاد ان الحقيق

٤ عند النقل الى الحكم
يتضمن الصدق
والكذب والبواقي
قد تكذب لعدم
الموضوع او غلوه
من

٩ ان الموضوع قد
لا يتخلو عن احد الضدين
بعبارة كائنا عن الحرار
اولا بعينه كالجسم
عن الحركة والسكون
وقد يتخلو اما لتضافه
بوسط يعبر عنه باسم
محصل كائنا او بسلب
الطرفين كالألغام
والاجبار او بدون
ذلك كاشفاق يتخلو
من السواد والبياض
من

٧ منه انما يكون بين
نوعين اخرين من
جنس واحد كالسود
والبياض لابين جنسين
كأفضلة والذئبة
والخنزير والشرار
نوعين من جنسين
كالغلة والتجور او
انواع من جنس
كالسود والبياض
والحرارة والبرودة
ذلك على الاستقراء
وفيه نظر واما

المشهورى فقد صرحوا به قد يكون بين جنسين كالخنزير والبيرار نوعين من جنس كالفئة والتجور او انواع ٧

٦ من جنس كالسود والبياض والجرمة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن (خانة) من ٦ بين الكثرة والوحدة بالذات بل بعارض العلية والمكيالية لان موضوعهما ١٥٠ لا يحد بالخص ولا بحد

التفاضل بل لا يقوم بالآخر ورد الاول بان الموضوع قد لا يحدد بالخص بل بانوع او بالجنس او بعارض اعم ومع ذلك فبجرد الفرض والثاني يمنع تقوم الكثرة بالوحدة وانما يقوم معروضها ولا نزاع في ان المتقابلين اذا اخذ مع الموضوع كالفرس واللافرس والبصير والاعمى والاب والابن والاسود والابيض لم يكونا متقابلين بالذات فكيف نفس المعروض فان قيل تقوم بين المعروضين يستلزم جواز اجتماع العارضين قلنا لو سلم فحسب الوجود وهو لا ياتي تقابل الابعاض والسلب كالابيض الملو فيه البياض والالابيض اعني الخلاوة ومن ههنا قيل ان بين مفهوميهما تقابل الابعاض والسلب

منه لا يكون الا بين نوعين اخرين من جنس واحد كالسود والبياض الداخلين تحت اللون ويلزم من هذا المحصر انه لا يكون بين جنسين كالفضيلة والريضة والخير والشر ولا بين نوعين من جنسين كالصفة الداخلة تحت الفضيلة والتجور الداخلة تحت الرذيلة اذا فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسود والبياض والجرمة الداخلة تحت اللون او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن ولزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا حتى لا يكون للسود ضد هو البياض وآخر هو الجرمة ولا للشجاعة ضد هو التهور وآخر هو الجبن هـ علوا في اثبات ذلك على الاستقراء واما التضاد المشهورى فقد صرحوا به لانه صرح فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والريضة والخير والشر او بين نوعين من جنسين كالصفة والتجور او بين انواع من جنس كالسود والبياض والجرمة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه نظر من وجوه (١) ان معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو انه جاء بهما معا دون غيرهما ولا يلحق ان نقيضهما بين الفضيلة والريضة او عطف والتجور سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس وهذا جنسان او نوعان من جنسين وهذا دور ظاهر الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضرورى لا استغناء لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لانه العرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطالانه مظهر كافى انواع اللون الثالث انهم اطلقوا على تضاد السود والبياض على الاطلاق مع انها ليست نوعين اخرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مستكة في ماركس السود المقول بالتسكيك وكذا البياض فقل ماذكروا من ان التضاد المتقبي لا يكون الا بين نوعين يهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الاوان الا بين غاية السود وعامة البياض الرابع ان ما ذكره ابن سينا من تحقق التضاد المشهورى بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن باقى ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهورى ايضا (قال قالوا لا تقابل ٦) من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضائيف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمطوية والمكيالية وذلك ان الكثرة لما كانت مجمعة من الوحدات كانت الوحدة علمية مبرزة لا مكنية ولا لها والكثرة معلولة لا متقومة بالوحدة ومكنية لها وايسرها تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالخص بامسبق في تفسير التقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا ضارت الكثرة على

(السب)

والحق انهم ارادوا ان التقابل بين الكثرة التي هي العدد

والوحدة التي منها العدد واما مفهومهما المتقابلان لا تقسام وعده فظاهر تقابلها بالاجزاء والسلب من

الشيء بطالت هويته الوحدانية وبالعكس أي إذا طرأت الوحدة على الأشياء بطالت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا مراد الامام بقوله إذا طرأت الوحدة بطالت الوحدات التي كانت ثابتة فبطل موضوع الكثرة لأن موضوع الكثرة مجموع الوحدات والاشتماع الوحدات نفس الكثرة لاموضوعها وثانيهما أن الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المتقابلين كذلك أما فيما يكون أحدهما عدم الآخر فظاهر وأما في التضايق فلأن المقوم لشيء يتقدم عليه وجوده أو تعقلا والتضايقات يكونان مما في التعقل والوجود وأما في التضاد فلأن المقوم للشيء يبرأ منه والاضد لا يجماع الضد بل ينافيه فأن قيل هذا كاف في الكل لأن الاجتماع في المحل يتنا في القابل مطلقا قلنا ممنوع لما سيحكي من أن المتقابلين بالإيجاب والسلب قد يجمعان في محل إذا كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيفان أما الأول فلأن موضوع المتقابلين لا يلزم أن يكون واحدا بالنخص فكيف يتصور ذلك في مثل الفرسية واللافرسية بل صرحوا بأنه قد يكون واحدا بالنخص كالعدل والجور زيد أو بالتوحد كالرجولية والمرئية لأن لسان أو بالجنس كالزوجة والفردية للعدد أو بأمر اعم عارض كالخير والشر للشيء ومع ذلك فيكني الغرض والتقدير كأنسان للفرسية واللافرسية في قولنا الإنسان فرس والإنسان ليس بفرس والامام رحمه الله جعل عدم تضاد موضوع الوحدة والكثرة دليل عدم التضاد بينهما فإن من شأن الضدين التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان كما إذا كان أحدهما لازما كسواد الغراب وأما الثاني فلأنه إن أراد أن ذات الكثرة مقومة بذات الوحدة فمنوع أما بحسب الخارج فلا نهما اعتبار أن عقليان وأما بحسب الذهن فلا نفع للثقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وإن أراد أن معروض الكثرة مقوم بمعرض الوحدة بمعنى أن الكبير مؤلف يصدق على كل جزء منه أنه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فلم يكن لكنه لاينا في التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى أنهم اتفقوا على أن المتقابلين بالذات إذا اخذوا مع الموضوع كافرسي واللافرسي وكالبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلها بالذات فكيف إذا اخذ نفس الموضوعين فإن قيل المراد الثاني وهو يتنا في التقابل لأن كون أحد المعروضين مقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما أو امكانه لاقل قلنا ممنوع وإنما يلزم لو كان المعروضان في محل وهو ليس بلازم وإنما اللازم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع في المحل إنما يتنا في جميع أقسام التقابل إذا كان بحسب الصدق أعني حل المواطأة لا بحسب

٢ وهم اعتبار ان متضايفان لا يجتمعان في شيء الالقياس ١٥٢ ٣ الى شيئين ويا فهمنا في مباحث

٢ الملة ما يحتاج الشيء
اليه وان كان الملة
ينصرف الى ما يصدر
عنه الشيء ثم ان كانت
داخلة في الشيء
فوجوبه معها اما
باعتبار قصور بقوا
بالقوة فادخل
فيها الجز من الصورة
والمادة وبذلك
الوجوب يدفع ان
الوجود قد يكون
مع المادة بالفعل لا بالقوة
الا انه يرد الجز افر
الاخير من الصورة
جما ومتماوان كانت
خارجة فاشي امادها
فغاية اولها فية
ويقال للواين على
الماهية وللآخرين
على الوجود ودمع
المرحوظ والانت
الى الفاعل ومن
المرحوظ ما هو عددي
كزوال المساح ولا
يسهل ولا قد
الوجود يعني ان
اذا لاحظ وجود
المعلول لم يتصور
بدونه وقد يقال انه
في التحقيق كاشف
عن سرط وجودي
كزوال الرطوبة
لاحتراق الخشب

الوجود اعني جعل الاشتقاق لما ذكر في اساس المنطق من ان امتناع المتقابلين في موضوع
واحد يستلزم في تقابل اليجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي البواق بحسب الوجود
فيه كالا ينعى الملوغان فيه الباض واللا ياض لان اللا ياض مقول على الملاوة الموجودة
فيه والمقول على الوجود في الموضوع موجود في الموضوع ثم ما يتبع اجتماعه
بحسب الوجود يتبع بحسب الصدق من غير عكس وما يجوز بحسب الصدق يجوز
بحسب الوجود من غير عكس فظهر انه لا دليل على نفي تقابل اليجاب والسلب من
الوحدة والكمية بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقا او الى المتشابهات والوحدة
بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك واما انما فهم على نفي التقابل بينهما فانه ان الكثرة اي
العدد لما كانت متقومة بالاحاد وتصلها من انضمامها بحجة مع الواحد في العدد
لم يكن بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا مظهر فيما هو جزء الكثرة واما الوحدة
التي رد على الكثرة فبطلها كما اذا جعلت مياه الكثر ان في كوز واحد فقد بوه
نصارهم با على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء مع اطلاق احدهما
بالاخر وفيه الامم باسمها ليسا على غلبة الخالف وان موضوع كل من الوحدات
الرائية التي هي نفس الكثرة جزء مع موضوع الوحدة اطارة نصفه والتكل نصف
(قال الشيخ الخامس في العلية والمعلولة ٦) من لواحق الوجود والمهية العلية
والمعلولة وهما من الاعتبارات العلية التي لا تنفك لها في الاعيان والارم التسلسل
على ما مر غير مرة بل هما من المقولات الثانية ويلهما تقابل التضاد اذ الملة
لا تكون على الا بالية الى العلول وبالعكس فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبار
كامله الموصوفة التي هي على لمعلولها معلولة لعلها (قال المبحث الاول ٢) قد مر
بالعلم ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج الى الشيء وان كانت العلل عند اطلاقها
مصرفا الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال او بانضمام لمر اليه فاعلة
الشيء اعني ما يحتاج هو بالامام تكون داخلة فيه او خارجة فان كانت داخلة فوجوب
الشيء معها اما بالفعل وهي العلل الصورية واما بالقوة وهي العلل المادية وان كانت
خارجة عن الشيء فاما ان يكون الشيء بها وهي العلل الفاعلية او لاجلها هي العلل الغائية
ويخص اليه لاني اعني المادة والصورية باسم علل الماهية لان الشيء سفر اليها
في ماهية كما في وجوده واذا لم يقل الاعماد او بما يتبع تسهما كالمس والتوصل
في بعض الاخرى اعني الفاعلية والغائية باسم علل الوجود لان الشيء امر اعم
في الوجود فقط ولذا يقال بدوئهما وتسم هذا الكلام مباحث امور (١) ان ما ذكر
في بيان انصر وجه شبه لانه لا دليل على تخصيص المرح فبينا ان الشيء وما لاجله
الشيء سوى المرح (٢) ان المراد بالصورية والمادة الصورة والمادة وما يندب
السماح الاجز لصدق التمرق عليها وكذا في الفاعلية والماهية وهذا الاعتبار

لاحتراق الخشب من ايقوسة التي هي السرط وليس عدم المادة من ابايا الابعاض (تدرج)

يندرج الشروط والآلات في الأقسام لكونها راجعة الى ما به النتي* وما ذهب اليه
الامام من ان الشروط من اجزاء اللة المسادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا
بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادية
داخلية (٣) ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام
ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة
يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا
ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون
الايالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود
الشيء معه بالفعل البنية والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجلة* وحينئذ لا انتقاض
(٤) ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل
فيدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورة فينتقض التعريفان مجعما ومنعا
ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان في بحث لا ينافي الفعل لان الفساد حينئذ اظهر (٥)
ان حصر الجزء في المادة والصورة مبنى على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع
بل من حده على ما سبق تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لا تقاير بين الجنس والمادة
ولا بين الفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار لما مر من ان الحيوان المأخوذ بشرط
ان يكون وحده و يكون كل ما يفارنه زائدا عليه ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع
مادة والمأخوذ لا بشرط ان يكون وحده اولا وحده ويكون مقولا على المجموع
جنس وهو انما يتم لو كان الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة البنية حتى
لا يكون للباقيات الحارضية كالجبريات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه
(٦) ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جلة اللة الفاعلية لم
استناد وجود المعلول الى اللة المدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو
باطل لان امتناع تأثير المدوم في الوجود ضروري ولا يزم انعدام باب اثبات
الصانع والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو اللة الفاعلية بمثلها بل ذات
الفاعل فقط وسائر ما يرجع الى الفاعل انما هي شرائط التأثير ولا امتناع في استناد
المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية بمعنى ان العقل اذا لا حفظه حكم بانه
لا يحصل بدونها مع القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود وحينئذ لا يفسد باب اثبات
الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى وجود موجد وان كان مقرونا بشرايط عدمية
وقد يجب بان الشرط انما هو امر وجودي خفي وذلك الامر العدمي الذي يظن
كونه شرط لا يزم له كشف عنه مثلا لشرط احتراق الخشب ليس بزوال الرطوبة
وانعدامها بل وجود اليدوسة الذي ينفي عنه زوال الرطوبة وكذا سائر الصور
فان قيل نفس عدم الحادث من مبادي وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا

١٥٤٦
 ١٢ سواء كان هو الفاعل وحده أو مع الفاعل كالبيسط البسيط ١٥٤٦ يجب إما أو اختاراً أو مع الوافق كما

في المركبات وحينئذ لا يتصور تقدمها والاحتياج إليها إذ فيها جميع الأجزاء التي هي نفس الشيء من ٣ ينقسم إلى بسيطة ومركبة وإلى كلية وجزئية وإلى ذاتية وعرضية وإلى قربة وبعدة وإلى عامة وخاصة وإلى مشتركة ومخصصة بالذات وبالعرض وإلى ما يفعوه وما يفاعل من عند تمام الفاعل لامتناع الرجوع بلا مرجع وبالعكس لكون الاستدراج لوازم الامكان مقدسه لا يكون إلا بالذات واسناد الحادب إلى القدم لم يكن لا ينسبط حادب بقارنه كحلق الأرادة متى ٧ ولو في سير القار كالحركة بدور عدم العلو وهو السروط مع الدنوت لاساق السروط بهذا المعنى فالفاعل في طرفي الممكن واحد يجب وجوده وجوده وبعده عنه إن ما يفاعل وإن لا يفاعل في وبقاء الماويل عند إعدام الفاعل (العلية)

الاحتياج إلى الشيء لا يقتضي الاحتياج إلى مابقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحسادب على وجوده زمانياً محضاً لا ذاتياً وكيف يفاعل احتياج وجود الشيء إلى عدمه فهو ليس من المبادئ الأبالعرض بمعنى أنه يقارن البدأ (حال ثم جميع ما يحتاج إليه الشيء يسمى علية تامة ٢) العلية اما تامة هي جميع ما يحتاج إليه الشيء بمعنى أنه لا يفتقر هناك امر آخر يحتاج إليه لا بمعنى أن تكون مركبة من عدة امور البنية واما ناقصة هي بعض ذلك والتامة قد تكون هي الفاعل وحده كالبيسط الموجد البسيط إيجاباً وقد تكون هي مع الفاعل كالبيسط الموجد البسيط اختياراً فان فعل المختار قد يكون لمرض يدعوا إليه وقد يكون هو مع المادة والصورة ايضاً كالوجود للمركب عنهما اما الفاعل أو بدونها وإذا كانت العلية التامة مستقلة على المادة والصورة يتمتع تقدمها على الماويل واحتياج الماويل إليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فما قال من ان الله يجب تقدمها على الماويل ليس على إطلاقه بل العلية الناقصة او التامة إلى هي الفاعل وحده أو مع السرمط والماندة (قال وكل من الاربع ٣) يعني ان كلام من المال الاربع ينقسم باعتبار إلى بسيطة ومركبة وإعارة إلى كلية وجزئية وإعارة إلى ذاتية وعرضية وإستارة إلى قربة وبعدة وإستارة إلى عامة وخاصة وباعتبار إلى مشتركة ومخصصة وإعارة إلى ما يفاعل وإلى ما يفاعل للبحث الذاتي يجب وجود الماويل ٤) يعني إذا وجد الفاعل بجميع جهات التأثير من السرمط والآلة والفاعل يجب وجود الماويل اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك زجماً لا مخرجاً لان التقدير حصول جميع جهات التأثير من غير أن يفتقر شيء بوجوب الترح و إذا وجد الماويل يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لأن الاحتياج إلى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم الماويل فلو لم يجب وجود المؤثر التام عند وجود الماويل لم جوار وجود الماويل بدون اللزوم هف وإذا كان بين المؤثر الماويل معارضة تلام في الوجود لم يكن المؤثر متم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج إليه بحيث يصح ان ينال وحد المؤثر فوجد الأمر من غير عكس قل أو صح هذا لما جاز اسناد الحادب إلى القديم لتأخره عنه بالزمان فلذا من جهة جهات تأخير القديم في الحادب شرط حادث يقارن الأثر الحسادب كحلق الأرادة عندنا والمركبات والأوضاع عند العلامة فيكون المعدم بالزمان لذات الفاعل ولا تراخ فيه لا لفاعل مع جميع جهات التأخير فان قيل الضرورة ما هي بين إعدام العلية للماويل لا يكون الاعد وجوده ووجوده الماويل أم مقارن للإيجاد أم غير عنه فيكون تأخره عن وجوده أم تأخره الأمر ان يكون حقيقه من غير تفاعل زمانياً لزم الترح لاحتياج فاعله لكون الإيجاد بعد وجوده فاعله مع جميع جهات التأثير بعد زمانية ٥ و ٦ (قال لعدم الماويل ٧) يعني لما كانت له وجدت

و بعده عنه إن ما يفاعل وإن لا يفاعل في وبقاء الماويل عند إعدام الفاعل (العلية)

في الصدات كالآتي بعد الأب والباء ﴿١٥٥﴾ بعد الباء ومخوذة الماء بعد النار لاقى المؤثرات من ٢ في الوجوه

العلمة بجميع جهات التأثير وجد الملول لزمه بحكم عكس التقيض انه كلما انقضى الملول انقضت العلمة اما بذاتها او ببعض جهات تأثيرها واكد الحكم بقوله ولو في غير القار لانه قد يتوهم ان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد يتقدم اجزاؤها مع بقاء العلمة فقامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى ان ذاتها تقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان بقيت علمته واستطاع على حقيقة الحلال في بحث الحركة فان قيل كل من المدمين في بعض لا يثبت فكيف يكون اثر او مؤثرا قلنا بل عدم مضاف لا يتبع كون احدهما محتاجا والاخر محتاجا اليه وهذا معنى الملولية والعلمية ههنا لا التأثير والتأثير واذا ثبت ان وجود الممكن يقتضي وجود علمته وعدمه الى عدم علمته ظهر ان الفاعل في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده وجوده وعدمه اما عدمه السابق فيعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحادث محتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التأثير واما عدمه اللاحق فيعدمه اللاحق يعني ان زوال وجوده محتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير فان قيل ما ذكرتم من انعدام الملول عند انعدام العلمة باطل لما شاهد من بقاء الابن بعد الاب والباء بعد الباء ومخوذة الماء بعد النار قلنا ذلك في الملل المدة وكلامنا في الملل المؤثرة غالب بالنسبة الى الابن ليس الاعمدة المدة لقبول الصورة وانما تأثيره في حركات وافعال تقتضي الى ذلك وتقدم بانعدام قصده ومباشرته وعلى هذا فيلس سائر الامثلة فان الباء انما يؤثر في حركات تقضي الى ضم اجزاء الباء بعضها الى البعض ووجوده انما هو اثر التماسك الملول ليس العنصر هذا على رأي الفلاسفة واما على رأي القائلين باسناد الكل الى الواجب بطريق الاعتبار وتعلق الارادة فالامر بين (قال المؤثر ٢) يريد ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر آخر كالشمس تفيد ضوءه المقابل وبقاءه وقد يفقر البقاء الى امر آخر وهذا ما يقال ان علمة الحدوث غير علمة البقاء كما علمة النار يفيد الاشتعال ثم يفيد بقاء الاشتعال الى استدامة الماسة واستمرارها يتأقب الاسباب (قال المبحث الثالث وحدة الملول ٣) يريد ان الواحد الشخصي لا يكون ملولا لمثلين تستقل كل منهما بايجادها خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجود لا يلزم ان يكون ملولا واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا لافلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد المخصص من غير تعدد شروط والآت واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علمة الاملول واحدا اما الاول وهو امتناع اجتماع الطرفين المستقلين على ملول واحد فلو جهين (١) انه يلزم احتياجه الى كل من الطرفين المستقلين لكونهما علمة واستناده عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلمية (٢) انه ان توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علمة مستقلة بل جزء علمة لان معنى استقلال العلمة ان لا يفترق في التأثير الى شيء اخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلمة دون الاخرى

قد يكون هو المؤثر
في البقاء كالمس للضوء
وقد يكون غيره كما علمة
النار للاشتعال و
استمرارها بموثة
الاسباب لبقائه من
٣ بالنسبة لو يجب
وحدة الفاعل خلافا
لبعض المعتزلة ولا
عكس خلافا للفلاسفة
حيث منوا صدور
الكثير عن الواحد
الحقيقي اما الاول فلان
الشخص لو عدل
بمستقلين لاحتاج الى
كل لعلها واستغنى
عنها لعلية الاخرى
ولانه امان محتاج الى
كل منهما فيكون جزء
علمة او الى احدهما
فقط فيكون هي العلمة
بخلاف النوع فان
الاحتاج الى كل منهما
فرد مقارب للاحتجاج الى
الاخرى كافراد
الحراة الواقعة في
نيران متعددة فالغرد
ببعض محتاج الى علمة
ببعضها وفرد ما الى
علمة مامع امتناع
الاجتماع والنوع الى
علمة مامع جواز الاجتماع

ان الى تعيد الافراد وهل يسهل الفرديعية الى علمة ما بان يقع بهذه كاي علمة على البديل ولا يبدل الشخص في ترددين

وان لم يتوقف على شيء منها لم يكن شيء منها علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بهما افراد بهما وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرامقار الاحتياج الى الاخرى وحيث لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين عدم استغناؤها بالعلية لافرد ذلك كجزيئات الحرارة التي يقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه النار وقد نزل بسوء الحرارة الواقع ببعض جزئياتها بالبار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة والمنافسة فيكون هذه الحرارة من نوع واحد تدفع بان المراد بالتوابع ما هو اعم من الحقيقي واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتياجه لذاته الى العلة المعينة امتنع استعادته الى غيرها وهو ظاهر وان لم يصحج كان غنيا عنها لذاته فلا يمرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الامة دالى العلة المعينة لامن جهة المعلول بل من جهة ان تلك العلة المعينة تقتضي ذلك المعلول فالخارج المستفاد من حاسب المعلول وتبين العلة من حاسب العلة والماصل ان الماهية النوعية بالطريق ذاتها ليست بحاجة الى العلة المعينة ولا يه عنها بل كل من ذلك بالمارس واعرض بساحتها موقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التامين من جانب العلة التزاما بصح المعلول المعين الى علة لا يعينها فيصور ان يكون الواحد بالخصص معلولا للعين من غير احتياج اى كل منهما الى العلة بل الى مفهوم احدهما لا يعينه الذي لا ياتي الاجتماع كما هو شأن المعلول النوعي والجواب ان مفهوم احدهما وان لم ينافي الاجتماع اكن لا يستلزمه اجتماع فيما اذا كان المعلول محصيا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغنى عنه لا يكون له ويجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منهما فردا آخر فلا يكون شيء منهما في معرض الاستغناء ولهذا قلنا فافرد بعينه محتاج الى علة بعينه بمعنى ان الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى علة المعينة التي اوجبتها ضرورة احتياج المعلول الى علة وفرد ما الى الفرد لا يعينه يحتاج الى علة لا يعينه بل بحيث يحتمل ان يكون هذه وتلك لكن يتع اجتماعهما عليه لما سبق وهذا ما يقال ان الواحد بالخصص ضرورة تذكوره هلثان على سبيل البديل دون الاجتماع والنوع يحتاج الى علة لا يعينها لكن لا يمنع الاجتماع باطر الى النوع لان الواقع بكل منهما فردا في الواقع بالاجزاء وهذا يدفع ما يقال ان القول بالاحتياج الى علة عامما ان يكون قولا بتعدد العلة لا لا كما كان فلا فرق بين النوع والفرد في هذه بحث وهو ان الواحد بعينه وان كان مستغنى عن وقوعه بالعله المعينة شامحا اليها لكن هل يصح استعادته الى علة لا يعينها بالخصص بكل منهما على سبيل البديل بان يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك مثلا حركة هذا الحجر في مسافة معينة في زمان معين اذا وقعت تحريك زيد دلوه ضاحك واذا تحريك

٢ بأن حركة جواهر بدفعه زيد حين يحذفه وعرو مستند الى كل قلنا مل الى الكل اولى الواجب تعالى متى
٧ فلان الاصل هو الامكان عالم يمنع البرهان ولا تاسنين استناد الكل الى الواجب ابتداء متى ٤ بوجوه الاولى
ان مصدره به لهذا غير مصدر به ١٥٧ ١٥٨ لذلك فان دخل فيه شيء منهما تركب والا تسلسل ضرورته ان

عرو هل تكون هي بينهما فيه تردد باء على ان اتحاد الفاعل له مدخل في شخص
المطلوب وهذا غير ما يهي من انه لا مدخل في شخص الحركة لوحدة الفاعل حيث تقع الحركة
المعية بعضها بفعلك زيدو بعضها بفعلك عرو وانما الكلام في الوفرضاتها في ذلك
الزمان في تلك المسافة واقعة بفعلك بكر و خالد بل زيد وعرو هل تكون تلك بالشخص
(قال نفسك المتخالف) اي نفسك القائل بمجوار اجتماع الثنتين على مملول واحد بالشخص
بأن الوفرضات جواهر افراد متصفايد زيدو عرو بدفعه زيد ويحذفه عرو في زمان واحد
على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم
الرجحان مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع الثنتين ولذا فرضناها
في جواهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد الحمل والحول منع استنادها الى كل واحد
بالاستقلال بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزءا من كل واحد وليس من ضرورة تركب
العلية تركب المملول وتوزيع اجزائه على اجزائها اولى الواجب تعالى كما هو الرأي
الحق (قال واما الثاني ٧) يعني بجواز صدور الكثير عن الواحد فلو جهن احدهما
اقاعي وهو ان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا اذ انه ولا يقهره فن ادعى
الامتناع فعليه البرهان وتايها تحققي وهو قامة البرهان على صدور المكونات كلها
عن الواجب تعالى على ما سألني (قال احببت العلامه ٤) على امتناع صدور الكثير
عن الواحد بوجوه الاول انه لو صدر عنه شيان لكان مصدرته لهذا ومصدرته
لذلك مفهومي متضادين فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما او كلاهما مخالفا فيه
فيلزم تركبه هذا خلف او خارجا عنه لازماله فيكون له صدور عنه ويقل الكلام الى
مصدرته به وتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين والاعتراض
عليه من وجوه (١) ان المصدرية امر اعتادي لا تحققه في الاعيان فلا يلزم ان يكون
جزأ من الفاعل او طارضا مملولا (٢) انه لا يريد بتغاير مصدرية هذا المصدرية ذلك
تغايرها بحسب الحارج متنوع او بحسب الذهن فلا يبا في كونها نفس الفاعل
بحسب الحارج (٣) ان المصدرية لو كانت متحققة في الحارج لم يكن الفاعل واحدا محضا
في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مقابلة له مافية
لوحدة الحقيقة (٤) ان المصدرية على قدر تحققها وعدم دخولها في اعراض لا يلزم
ان يكون مملولا لجواز ان تكون مملولا لامر آخر اللهم الا اذا كان الفاعل الواحد
هو الواجب تعالى وحيث لانتم الدهوى كلية (٥) انه لو تحققت المصدرية لزم تركب

عرو هل تكون هي بينهما فيه تردد باء على ان اتحاد الفاعل له مدخل في شخص
المطلوب وهذا غير ما يهي من انه لا مدخل في شخص الحركة لوحدة الفاعل حيث تقع الحركة
المعية بعضها بفعلك زيدو بعضها بفعلك عرو وانما الكلام في الوفرضاتها في ذلك
الزمان في تلك المسافة واقعة بفعلك بكر و خالد بل زيد وعرو هل تكون تلك بالشخص
(قال نفسك المتخالف) اي نفسك القائل بمجوار اجتماع الثنتين على مملول واحد بالشخص
بأن الوفرضات جواهر افراد متصفايد زيدو عرو بدفعه زيد ويحذفه عرو في زمان واحد
على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم
الرجحان مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع الثنتين ولذا فرضناها
في جواهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد الحمل والحول منع استنادها الى كل واحد
بالاستقلال بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزءا من كل واحد وليس من ضرورة تركب
العلية تركب المملول وتوزيع اجزائه على اجزائها اولى الواجب تعالى كما هو الرأي
الحق (قال واما الثاني ٧) يعني بجواز صدور الكثير عن الواحد فلو جهن احدهما
اقاعي وهو ان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا اذ انه ولا يقهره فن ادعى
الامتناع فعليه البرهان وتايها تحققي وهو قامة البرهان على صدور المكونات كلها
عن الواجب تعالى على ما سألني (قال احببت العلامه ٤) على امتناع صدور الكثير
عن الواحد بوجوه الاول انه لو صدر عنه شيان لكان مصدرته لهذا ومصدرته
لذلك مفهومي متضادين فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما او كلاهما مخالفا فيه
فيلزم تركبه هذا خلف او خارجا عنه لازماله فيكون له صدور عنه ويقل الكلام الى
مصدرته به وتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين والاعتراض
عليه من وجوه (١) ان المصدرية امر اعتادي لا تحققه في الاعيان فلا يلزم ان يكون
جزأ من الفاعل او طارضا مملولا (٢) انه لا يريد بتغاير مصدرية هذا المصدرية ذلك
تغايرها بحسب الحارج متنوع او بحسب الذهن فلا يبا في كونها نفس الفاعل
بحسب الحارج (٣) ان المصدرية لو كانت متحققة في الحارج لم يكن الفاعل واحدا محضا
في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مقابلة له مافية
لوحدة الحقيقة (٤) ان المصدرية على قدر تحققها وعدم دخولها في اعراض لا يلزم
ان يكون مملولا لجواز ان تكون مملولا لامر آخر اللهم الا اذا كان الفاعل الواحد
هو الواجب تعالى وحيث لانتم الدهوى كلية (٥) انه لو تحققت المصدرية لزم تركب

عنها المملول اعني خصوصيه بحسبها يجب المملول فان تعدد المملول فهو متعدد لا فراد واحد وحيث ان كانت
العلية علية لدايتها فهو ذاب الاله والاتصال تعرض بها لغيره تعدد الجهات انه يكون عند صدور الكثير دون
واحد قليا تحكييات لا ينضى بهاسه فان قيل مراده ان كل كثر المملول كثر الاله على ولو بالبيعة ضرورة ان ٤

باعتبارية لهذا اعتباراً متغيراً لتغايرته لذلك ولازم انه كلما لم يكن تكثر في الفاعل ولو بالحيثية انهد الملول قلنا كلام
 اخال من التحصيل هادم اساس قواعدهم البنية على امتناع تمدد اثر ١٥٨٥ البسيط فارتد عدد الحيات العقلية

لا يندح في الوحدة
 الحقيقة واللاممكن
 ان يصدر عنه الواحد
 ايضاً لان مصدره
 له اعتبار متساوية
 بحسب العقل ضرورة
 الثاني انه اذا صدر
 عنه (١) فلو صدر
 عنه (ب) وهوليس
 (١) اجتمع التقيضان
 بخلاف ما اذا تعددت
 الجهة فان كلا يستند
 الى جهة ورد بان
 صدور (١) لا يتافض
 صدور ما ليس (١)
 بل عدم صدور (١)
 وهو ان صدق على
 صدور ما ليس (١)
 لكن لا امتناع في
 اجتماع الـ (١) وما
 يصدق عليه نفسه
 اذا كان بحسب الوجود
 دون الصدق وانما
 المتنازع ان يصدق
 عليه انه يصدر عنه
 (١) ولا يصدر عنه
 (١) الثالث ان الاستدلال
 باختلاف الآثار على
 اختلاف المؤثرات
 غير كوز في العقول

الملولات بل لانها فيها اذا صدر عن ا واجب شيء فان المصدرية حينئذ بعد
 ما تكون خارجة لا يجوز ان تكون ملولاً لامر آخر بل تكون ملولاً للواجب صادراً
 عنه فتصدق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويسلسل (٦) وانه لو صح هذا الدليل لزم
 ان لا يصدر عن الواحد المحض شيء اصلاً واللاكانت هناك مصدرية داخلية
 فيتركب او خارجة فيتسلسل وان لا يسلب عنه اشياء كثيرة كسلب الحجر والنجم
 عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان
 لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد لان مفهوم سلب هذا معارفه فهوم
 سلب ذلك وكذا الاتصاف والتقابلية فيلزم امثال التركب او التسلسل وقد يجاب عن هذه
 الاعتراضات كلها بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وتقابلية الشيء
 للشيء من الاعتبارات العقلية التي لا تصح لها ولا تماز بينها في الاعيان واسلم فيسمى
 لا تحقق الواحد من حيث هو واحد لم تستدعي كونه ملولاً هي باعتبارات شخصية
 فان السلب ينظر الى ملوب وملوب عنه يتقدمانه ولا يكتفي ثبوت المساوئ عنه فقط
 وكذا الاتصاف ينظر الى موصوف وصفة والتقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل
 و شيء يوحد المقبول فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على الامر الانشائي الذي
 يمرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة احدهما الى الآخر وليس كلا متنافيه
 كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلا متنافيه
 ويكتفي في فهمه فرض شيء واحد هو العلة والامتناع امتناع جميع المعلولات الى مبدأ
 واحد ولما كان الطاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء ايضاً امره اضافياً
 اعتبارياً زعموا ان المراد به خصوصية بالقياس الى الاربع بحسبها بالثروا وحوى
 بالضرورة فلما اذا اصدروا حركات متعددة فاما لم يحصل لخصوصية بالقياس الى
 كل حركة واقلها ارادتها لم يصدر عنها تلك الحركة وهكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر
 عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لانكون مع الآخر واذا
 صدر الشيء الواحد لم يلزم تمدد الخصوصية بل لم يجز وحينئذ ان كانت العلة هله
 لذاتها فذلك الخصوصية ذات العلة وان كانت هله لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى
 فذلك الخصوصية حالة تعرض لذات العلة فلزوم تعدد الجهات وتكثر الملولات انما
 يكون عند صدور الكثير ولما عند صدور الواحد فلا يكون الا ذات العلة او حالة
 لها وعلى هذا لا يرد عليه شيء من الاعتراضات لكن لا يخفى ان اثر هذه المقدمات فحركات
 لا يعضدها شبهة فضلاً عن حجة وهد بين المطلوب بوجه لارد عليه الاعتراضات
 يدعي انه زيادة نفسه وبوضوح والامتناع صدور الكثير عن الواحد الحق في واضح

ورد بانه مبنى على امتناع تخلف المعلول عن علته وتحقق الملزوم بدون لازمه من (لانه)

لأنه لو صدر عنه شيان فمفهوم عليته لأحدهما مغاير لمفهوم عليته للآخر باضرورة
والشيء مع أحد المتغايرين لا يكون هو مع الآخر فالفروض لا يكون شيئا واحدا محضا
بل شيئين أو شيئا موصوفا بصفتين هذا خلف وإذا كان تكثر العلول مستلزما للتكثر
في الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزما لوحدة العلول بحكم عكس التقيض ولا خفاء
في أن هذا كلام قليل الجدوى بعيد عن أن يجعل من مصادك الآراء وتفسيره على هذا
الوجه يهدم أساس المسائل المبنية على أنه لا يصدر من البسيط شيان فإنه يجوز أن
يصدر عنه أشياء ويكون عليته لكل منها مفهوما اعتباريا مغايرا لعليته للآخر ولا
يقدر ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية والالما جاز أن يصدر عنه شيء أصلا لأن
عليته لذلك الشيء مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة كونه نسبة له إلى
العلول الوجه الثاني أن الواحد الحقيقي إذا صدر عنه (أ) فلو صدر عنه (ب) لزم
اجتماع التقيضين لأن (ب) ليس (أ) وليس (أ) تقيض (أ) بخلاف ما إذا تعددت
الجهة فإن كلام من صدور (أ) وليس (أ) يستند إلى جهة فيكون ما صدر عنه (أ) غير
ما صدر عنه ليس (أ) فلا يكون تناقضا ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور فإن
تقيض صدور (أ) عدم صدور (أ) وهو ليس بلازم وإنما اللازم صدور ما ليس
(أ) وهو ليس بتقيض حتى قال الامام العجيب عن يفتي عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط
ثم أهمله في مثل هذا المطلب الأعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان قرره بعضهم
بأن عدم صدور (أ) صادق على صدور ما ليس (أ) فإذا اجتمع في الواحد صدور
(أ) وصدور ما ليس (أ) فقد اجتمع صدور (أ) وعدم صدور (أ) وهما تقيضان وهذا
أيضا فاسد لأن الممتنع من اجتماع التقيضين هو صدقهما على شيء واحد بطريق حل
المواطأة بأن يصدق على الواحد أنه صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) لابان يوجد
فيه وبمهيلا عليه بالاشتقاق كالابيض الحلو الذي يوجد فيه البياض والالبايض الذي
هو الخلاوة وههنا كذلك لأنه قد وجد في الواحد صدور (أ) وعدم صدوره الذي
هو صدور ما ليس (أ) ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) وكذا
تقرير الصحايف وهو أنه إذا صدر عنه (أ) لم يصدر عنه ليس (أ) لامتناع اجتماع
التقيضين فاسد لأن تقيض قولنا صدر عنه (أ) لم يصدر عنه (أ) لا قولنا صدر عنه
ليس (أ) الوجه الثالث أنه لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الآثار واختلافه
مستلزما لتعدد المؤثر واختلافه فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال
مركوز في القول مشهور بين العقلاء كما إذا وجد والناثر تسخن المجاور والماء يبرده
حكموا قطعا باختلافهما في الحقيقة ورد باننا لا نمانع ذلك على استلزام تعدد الآثار
تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر التام وجود أثره ووجود اللزوم وجود
لازمه فحين لم يجدوا من الماء أثر طبيعة النار ولازمها الذي هو سخونة المجاور حكموا

بوجودية الامر
الثاني ان كل ما يصدر
قوله ماهية ووجود
كلاهما معلول ورد
بعد تسليم تعددهما
في الخارج بان المعلول
هو الوجود او
الاتصاف به الثالث
ان المركز مبدأها ذيها
لنقط المخطوطين بها
استبارات الرابع انه
وام يصدر عن الواحد
الا الواحد فحدث
سلسلة الوجودات
ولم في كل اثنين
عليه احدهما للآخر
واو وسط ورد بان
وحدة الذات تتفي
كثرة الاعتبارات
فيجوز ان يصدر عن
المعلول الاول الواحد
كثرة بحسب ما له
من الوجود الماهية
والامكان ومقتل ذاته
واعتق مدته وان
يصدر عن واحد
الحق مع ماله الاول
معلول ذاته بتوسط
ثالث وبوسطهما
رابع وهكذا الى ما
لاية هي من المعلولات
وحينئذ لا تنحصر
السلاسل وقد قال او كنى بل هذه الاعترافات ايضا كبر صلوب واضافات وبلغ بدأ (الاول

بان طمعه غير طمعه الار (طال ثم عورضت ٣) اي التبه المذكورة بوجوه الاول
ان الجمعية وهي امر واحد تقتضي ارس هما التبع اي المصنوع في حه ما وقول
الاعراض اي الاتصاف بهما فان بوقن في استدهما الى مجرد الجمعية وجعل للمجر
والاعراض مدخل في ذلك نقل الكلام الى قابلية الجسم للتعرف وقابلية الاتصاف
بالاعراض فانهما يستد ان الجمعية لا يخاله وان بوقن في وحدة الجمعية بان لها
وجود او ماهية وامكانا وجسا وقصلا وغير ذلك قلنا هي بجمع ما فيها ولها شيء
واحد يستد اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا
واحجب بان لا يمتد ان التعريف وقول الاعراض او القابلية لهما من الامور الوجودية
التي تقتضي مؤثرا اما حقيقة فظاهر واما ان ما قلنا ان فلسفة وان قالوا بوجوه
النسب والاضافات لم يعموا ذلك بحيث يؤول قابلية التعريف مثلا ولوسلم فلان استناد
كل من الامر الى الواحد المحض بل احدهما باعتبار الصورة والاضاد والآخر
باعتبار المادة الواحدة الثاني ان كل ما يصدر من الله فله ماهية وجود ضرورية
كونه امرا موحودا وكل منهما معلول فيكون المصدر من كل علم في الواحد
التي من متدها واحب الاما لم كون الوجود مع الماهية معددا بحسب الخارج لما عني
من ان رايته على الهيئة انما هي بحسب الدهن فقط ولوسلم فلا تسلم ان كلاهما مادل
بل المعلول هو الوجود او اتصاف لاهية به لان هذا هو المسائل من القائل الوجه
الثبات ان القطعة التي هي مركز الدائرة مبدأها بحيث لا تقطع المجره منة سلم الخيط
واجب ان المسألة امر اعتباري لا يتحقق له في الخارج فلا يكون مادل او ماسلم
بصاغة القطع انما هي مادل او كل منهما انما هي مادل فاذن لا يكون مادل
لما عني على ما هو المتعارف واول سلم فاحلاف الخيط فظاهر لان مدع له الواحد الرابع
انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الواحد هو الذي
وصه واحد هو الذات وهم حرا فتكون الموجودات سلسله واحدة ولزم في كل
موجودين وصا ان يكون احدهما علل للآخر والآخر معلولا له وسطا وغير
وسط وهذا هو البطلان واجب ان ذلك اعما يلزم لو لم يكن في المعلول ادول مع
وحدة الذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولزم يصدر عن الواحد مع
المعلول الاول او بتوسطه شيء آخر وهكذا الى ما لا يحصى به على ما ذكره به اذا
صدر عن المبدأ الاول الذي ليس فيه تفرجات واعتبارات سوى ذلك الذي
واحد الحقيقة والذات كمن يعقل له بحسب الادوات انه موصوفه هي الوجود
والهوية والامكان والوجود بالغير وتعقل ذاته وتعقل به داه يجوز ان يصدر عنه
بحسب تلك الاعترافات امور متكررة ويظهر اسداء سلاسل متعددة وكذا يجوز
ان يصدر عن ذلك الشيء الواحد الذي هو المعلول الاول معلول لمن وعن المبدأ

السلاسل وقد قال او كنى بل هذه الاعترافات ايضا كبر صلوب واضافات وبلغ بدأ (الاول

الاول بتوسطه ملول ثالث و بتوسط الملول الاول والثاني والثالث ملول رابع
وهكذا عن كل ملول بتوسط ما فوقه وما تحته وعن الواجب بتوسط ما تحته جهة
او فرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة و لبعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك
واورد تبذاته في شرحه للاشارات واعترض الامام بان الوجود والوجوب والامكان
اعتبارات عقلية لا تصلح له الاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست عللا مستقلة
ال شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفي مثل هذه
الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للملولات الكثيرة فذات الواجب تفصل تصلم
ان تفصل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يحصل
بعض ملولاته واسطة في ذلك وبمحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا الواحد والواجب
بان السلوب والاضافات لاتعمل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير
لكان دورا واعترض بان تعملها انما يتوقف على تعمل الغير لا على ثبوته والتوقف
عليها بثبوت الغير لا تعمله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب
والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب ملولا او الاضافة
مسلوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها لزم الدور (قال المصنف الرابع زعمت
اللاسعة ان الواحد) من حيث هو واحد لا يكون قابلا لشيء وقاعلا له وبوا على
ذلك امتناع انصاف الواجب مصداق حقيقة واحترق بقيد حقيقة الوحدة من مل
الساير تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بادتتها ونمساكوا في ذلك بوجهين الاول ان
القبول والفعل اثنان فلا يصدران عن واحد لا مرور بعد تسليم كون القبول اثرا
يا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد
قابلا لشيء وقاعلا لآخر فان دفع باختلاف الجهة فان الفاعلية لذاته وقابليته باعتبار
تأثيره عما وجد المقول قلنا فليكن حال الفاعلية والفاعلية لشيء الواحد ايضا كذلك
فان قيل الذي لا يتأثر عن نفسه فلما اول للسئلة ولم لا يجوز باعتبار ان كالمعالج لمسه
فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة فلا فيكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا الذي
ان نسبة الفاعل الى المقبول للوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل
اتمام لشيء من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه
فيكون قبول الشيء لشيء وقابليته له متسافين لتناقي لازميهما اعني الوجوب
والامكان واعترض بانه انما يمكن علمان معنى قابلية الشيء لشيء انه لا يتمتع حصوله
فيه وهو لا ياتي الوجوب وقيل بل معناه انه لا يتمتع حصوله فيه ولا عدم حصوله
وهو معنى الامكان الخاص ولو فرضناه الامكان العام فليس معناه احد نوعيه اعني
الوجوب بل معناه مفهومه العام بحيث يحتمل الامكان الخاص فيناقي تعين الوجوب
الذي لا يمتثل به والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشيء واجدا لشيء

لا يكون من غير توهم
الملولات وبجوابها
تتوقف على ثبوت
الغير فتوقف عليها
دور من

لا يكون قابلا وقاعلا
لانها اثنان وقد مر
ولان نسبة الفاعل
الى وجوب والقابل
بالامكان والجواب
بعد تسليم كونها
بالامكان الخاص
التناقي للوجوب او
بالامكان العام الذي
يمكن ان يتحقق بدون
الوجوب انه لا
امتناع في الوجوب
واللا وجوب بمجهتين
بحرسة من

فإن عندنا فلا يشترط في ظهور أفعالها الوضع ولا يمنع دوامها خلق الله في ١٦٢ تعالى وعند فلا سفة يشترط

من حيث كونه فاعلها غير واجب من حيث كونه قائلها (قال لمحت الخامس لا تأثير للقوى الجسمانية ٦) التي تكون باسناد المركات الى الله تعالى استثناء لا يشترط في القوى الجسمانية تأثيرا ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها خلق الله تعالى وضما ولا يعنون دوام تلك الافعال كافي بهم الجنة وعذاب المحرم واما الاستدلال فيثبتون لها تأثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعاً منهم بان السار لا تنهض كل شيء والشمس لا يضيئها كل شيء بل ماله بالسعة اليهما وضع مخصوص بل ويقطعون به بل لم تسمها بحسب المدة والمدة والسعة إن يكون عدد آثارها وحركاتها متناهية وكذا زمانها في جانيها الأزدياد والزيادة خاص بل لا ترد الى غير نهاية ولا تقتصر الى غير نهاية وذلك ان المصنف - عفا الله عنهما - هو الاكبر المتصل او المنفصل والقوة التي عملها جسم متناه اما تصف بهما باعتبار كمية السطوع اعني الحركات والآثار الصادرة عنها اما كانه انصاف له وهي عدد الآثار واما كمية اتصاله وهي زمان الآثار وهو مقدار ممكن به من التناهي واللامه في جانب الأزدياد وهو الا - لاف بحسب المدة وفي جانب الانقاص وهو الاختلاف بحسب السعة فان ذلك ان السطح الذي سطر به في دوامه او عدد القوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد غير متناهية واللا نهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اضع فرض وحدة العمل واتصال زمانه اضع فرض الاتصال في العمل نفسه لان حيث يصير وحدة او اكثر ثم بهذه الاعصارات تصدر القوى اضع انما شد الاول قوى يعرض صدور عمل واحد في ازمة محتملة كرمات قطع سهمهم مسافة محدودة في ازمة مختلفة ولا محالة كون الزمان اقل اشد قوة من الزمان اكد بحسب من ذلك ان يقع عمل متناهية في زمان والاعمال التي يصدر عن عمل متناهية على الاتصال في ازمة محتملة كرمات متناهية اضع حركات سهمهم في الهواء ولا محالة كون الزمان اكثر واقوى من الزمان اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناهية واسمات قوى يعرض صدور اعمال متوالية في زمانه بالعدد كرمات محتملة بحدود زمنية ولا محالة كون الزمان اكثر اقوى من الزمان اقل يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون من غير المتناهية عدد غير متناهية فالاختلاف الاول باسناد والى المدة واسمات اضع والمدة اسمع الا - هي بحسب السعة وهو ان يقع في الزمان الذي هو في نهاية السير بل في الزمان مظاهر الامتداد ان يقع للحركة الذي زمانها اضع واسمات اضع كون القوة ان يوضع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تأثيرا اضع واسمات اضع ان امتداد اللاهات بحسب المدة وقالوا لا شك ان تأثيرا اضع في نصف ذلك الزمان اضع المدة اضع واسمات اضع كذا كان في المدة اضع واسمات اضع في المدة اضع واسمات اضع

في تأثيرها الوضع
لأنه قطع بان السار لا تنهض
الا ماله بالسعة اليه
وضم مخصوص
ويلزم تناهي فعلها
بحسب السعة وتوسط
المدة والسعة لان
الشمس في مختلف
باختلاف القابل
والطبيعي باختلاف
القابل لتساوت
الصغير والكبير في
المواقة وسواها
في لقول لان المواقة
للمساحة التي هي في
الكبر اقوى والقول
السموية التي هي
فيها على سواها
فرض في حركتها
الاتحاد في المبدأ
يتساو بحسب
الآخر ويلزم التناهي
ولا بد من حركتها
فذلك لانهما استند
الى ارادات من
نحو سها - ا - د
والحوادث ا - د - د
التأثير مع كون اسوه
بدر الجسمين

أكثر وأقوى لأنه انما يعاقب بحسب طبيعته وهى فى الجسم الكبير أقوى منها فى الجسم الصغير لاشتغاله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فإذا فرضنا تحريك جسم بقوة حسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسمًا آخر بمثلها بحسب الطبيعة وأكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بينهما ومن ذلك المبدأ يصدر أن يتفاوت منتهى حركة الجسمين بأن تكون حركة الأصغر أكثر من حركة الأكبر لكون المساواة فيه أقل فبالضرورة تنتهى حركة الأكبر ويلزم منه انتهاء حركة الأصغر لأنها انما تريد على حركة الأكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره إذا افترض أنه لا تفاوت الأبدان والتأثير الطبيعى يختلف باختلاف الفاعل بمعنى أنه كلما كان الجسم أعظم مقدارًا كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر آثارًا لأن القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محلها بالصغير والكبير لكونها مخرئة بجزئتها وأما فى قبول الحركة فالصغير والكبير فيه متساويان لأن ذلك الجسمية وهى فىهما على السوية فإذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لم يتفاوت فى الجانب الآخر ضرورة أن الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فتقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة جسميهما فقولته لتفاوت الصغير والكبير بيان الاختلاف القسرى باختلاف العامل وقوله وتساوى بهما فى القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعى باختلاف القابل وذوله فإذا فرض فى حركتهما أى حركة الصغير والكبير شروع فى تقرير الدليل وهو جامع للقسرى والطبيعى ولم يقع فى كلام القوم إلا بطريق العصيل على ما شرحناه فان نوقض الدليل أجمالاً بالحركات الفلكية فإياها مع عدم تاهيها عندهم مستندة إلى قوى جسمانية لها ادراكات جريئة إذا تعقل الكل لا يكتفى فى جريئات الحركة على ما سيجى وموصلاً به لم لا يجوز أن تكون القوى الجسمانية أدلية لا يكون حركاتها مبدأ ولو سلم فلا يلزم إمكان ما فرضتم من اتحاد المبدأ بل مبدأ حركة الأصغر أصغر منه مبدأ حركة الأكبر ولو سلم لم لا يجوز أن يكون التفاوت الذى لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والمطلوب أن يكون حركة الأصغر أسرع فى القسرية وإبطاء الطبيعة من غير انقطاع ولو سلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع كما إذا فرضنا لحركة فلان القمر وفلك رحل مدام موازنة نقطة معينة من الفلك الأعظم فان دورات القمر أضاعاف دورات زحل مع عدم ساهيها اجب عن الأول بأن حركات الافلاك ارادية مستعدة الى ارادات ونعقلات جريئة مستعدة الى توسعها المتجردة فى ذواتها المقارنة فى افعالها بالمادة المدركة للحريات بواسطة الآلات وكلاماً فى تأثير القوى الحائلة فى الاجسام وعن الثانى والثالث بان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان يتمتا من نقطة واحدة من اوساط المسافة يماسها الطرف الذى يليها كاف فى اثبات المصطلوب ولا خفاء فى إمكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالبدأ بمجموع حيز

نترافى عروض العلية والمعلولة لالى نهاية سواء كان في مقروضات (١٦٤) ختامية ويسمى دورا او غير متناهية

ويسمى تسلسلا اما
الاول فلا تسلسلة
تقدم الشيء على نفسه
بالمعنى الذي يصح
قولنا وجد فوجد
على ما هو اللازم في
العلية حيث يصح
ان يقال وجدت
حركة اليد فوجدت
حركة الختم بخلاف
العكس فان قيل هذه
الشيء على نفسه غير
لازم لان اسباح الى
البحر لا يكون
لان لم ار يكون
متناجيا الى ثالثة
اذ الله اثره في
والمراد به هو ان
الشيء يجوز ان يكون
بما يتبعه على ما هو له
لما هو عليه اوجوده
فلا ما لم يوجد البتة
لا توجد انقضية
وما لم توجد القرينة
لم يوجد له له وهو
معنى الاحساس وما
ذكر من كون الشيء
بما يتبعه على ما هو له
توجد مع انه لم
ليس يحسن فيه من

الجسم حتى يكون مبدأ حركة الاصفر اصفر وعن الرابع بان الاختلاف بالسرعة
والبطء يكون تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في تفاوت بحسب المدة والعدد
ومنه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعددها وعن الخامس بان دورات القمر
او زحل ليست بجهة موحدة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولا هناك ايضا قوة
موجودة تستند تلك الدوران اليها بل انما تستند الى ارادات متعددة متعاقبة
لا توجد الامع الحركات بخلاف ما نحن فيه فان كون بجهة الافعال وان لم تكن حاصلة
في الحال لكن كون القوة قوية عليها امر حاصل في الحال متفاوت بالزمان والنقصان
بالزيادة الى غير ذلك الصغير والكبير وفي هذا نظر وعليه زيادة كلام ذكر في انطال
اتسلسل واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى بان ما ذكرتم من اختلاف
افسرية اختلاف القابل والطسمية باختلاف الفعل بحيث يكون تفاوت القوة على
الموازنة او على التهرب في الجسم الصغير والكبير بنسبة متناهية من اركان مقدار
الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاقته او يجرى به نصف قوة معاقته الكبير
او غير ذلك لانه ان يكون حركته ههنا بسرعة ضعف حركته اكبر من حركته
الحكمة تصهها مع جواز ان يكون القوة من الاعراض التي لا تتغير بتقسيم
اصل كالوحدة والنقطة والايوة (هنا البحث السادس بسجل ٧) يريد بان استقامة
الدور واتسلسل وهما عنهما بعبارة جامعة وهي ان يترافى عروض العلية والمعلولة
الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للمعلولة وصاحبا للمعلولة ولا يذهب الى ما قرئ له
العية دون المعلولة فان كانت المقروضات متناهية فهو الدورانية اركان ثمة
وبما انب ار كانت فوق الاثنان والافق والاساس اما بطلان الدور فلا ينسجم
فقدرة الشيء على نفسه وهو ضروري الاستحالة وحده استلزام ان الشيء اذا كان عليه
لا شيء كان مقدما عليه وانما كان الاخر له كل مقدما عليه ولانته على التقدم
على الشيء تقدم على ذلك الشيء فكون الشيء متقدما على نفسه وبلمه كون الشيء
مأخرا من نفسه وهو معنى احتساجه الى نفسه ووقوفه على نفسه والكل يدعي
الاستحالة وربما بين ان التقدم او الوقوف او الاحتساج نسبة لا تعقل الا بين اثنين
وبان نسبة المحتساج اليه الى المحتساج الوحوب وعكسها الامكان والكل ضعيف لان
اتعار الامكان كاف فان قيل ان ار يد تقدم الشيء على نفسه التمدد بالزمان فقبر
مزمق لعله او بالعلية ففعل المدعى لا نقولنا الشيء لا تقدم على نفسه بالعلية بغير نقولنا
لم يكن عليه نفسه لما المراد التقدم بالمعنى الذي يصح قولنا وجد فوجد على
ما هو الا في كون الشيء لله للشيء بمعنى انه ما لم يوجد الله لم يوجد الماوان الاثرية
يصح ان قال وجد حركته اليد وجدت حركته الحية ولا يصح ان قيل وجدت حركته
الحية وجدت حركته يد وخفا في استحالة ذلك بالسر الى الشيء ونفسه فان قيل

٤ فلوجوه الاول انه لو لم تكن سلسلة للمولات الى علة محضة لكانت الجلة التي هي نفس مجموع الوجودات الممكنة المستندة كل منها الى الآخر (١٦٥) موجودا مكنيا وعلتها المستقلة ليس نفسها ولاجزأ منها لامتناع

علة الشيء لنفسه

ولعلله بل خارج

واجب فوجد بعض

اجزاء السلسلة

ويوجب انقطاعها

وعدم استناد ذلك

الجزء الى جزء آخر

لا متنازع اجتماع

المؤثرين وعلى هذا

لا يرد ما يقال ان اريد

بالعلة الثالثة فلان سلم

استحالة كونها نفس

الجلسة فان التامة قد

لا تقدم كافي المركب

وان اريد التماس

فلان سلم استحالة كونه

جزء الجلسة فانه قد

لا يكون عام لالكل

جزء كالبحار للسمرير

ولوسلم فلو لا يجوز

ان تكون السلاسل

غير متناهية فتكون

العلة الخارجة عن

هذه داخلة في تلك

من غير انتهاء الى

الواجب ولوسلم فانما

يقيد ثبوت الواجب

لا بطلان التسلسل

على انه منقوض

بمجموع الممكنات مع

يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وستدلتح
وجهان الاول ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان
العلة القريبة للشيء كافية في تصفقه من غير احتياج الى البعيدة واللازم تخلف الشيء عن علة
القريبة والثاني ان يكون الشيء علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء قلنا بالزوم
ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشيء لم توجد العلة القريبة وما لم
توجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء فاما لم توجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء
وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود
المطلوب ولان كون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من
وجود المعلوم قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور والمفسر يتوقف الشيء على
ما يتوقف عليه (قال وما الثاني) اخبروا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه
لو تسلسلت العلل والمولات من غير ان ينتهي الى علة محضة لا يكون مطلولا لشيء
لكن هناك جلة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المطول كل من احادها لو احد
منها وتلك الجلة موجودة ممكنة اما الوجود فلا ينحصر اجزائها في الوجود ومعلوم
ان المركب لا يعدم الاعمى شيء من اجزائه واما الامكان فلا تقتارها الى جزءها الممكن
ومعلوم ان الفشر الى الممكن لا يكون الا مكنيا ففي جعلها نفس الموجودات الممكنة
تنبه على انها مأخوذة بحيث لا بدخل فيها المعدوم او الواجب لا يقال المركب
من الاجزاء الوجودية قد يكون اعتباريا لا يتحقق له في الخارج كالمركب من الحبر
والانسان ومن الارض والسماء لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم بوجود
غير وجودات الاجزاء لا لا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له
حقيقة مغايرة حقيقة الاحاد كالشجرة من الرجاى وقد يكون اما مع صورة متوعة
كالنبات من العناصر واما بدونها بان لا يزداد الا هيئة اجتماعية كالسمرير من النباتات
واذا كانت الجلة موجودا مكنيا فوجدتها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة
واما جزء منها وهو ايضا محال لا ستزاد مع كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه
لا معنى لايحاد الجلة الا بايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد
الا استغناؤه عما سواه واما امر خارج عنها ولا محالة يكون موجد لبعض الاجزاء
وبما طلع اليه سلسلة المولات لتكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات
ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجلة لامتناع اجتماع العلة المستقلة
على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم تخلف من وجهين لان
المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكرنا
من التفرير يندفع نقض الدليل تفصيلا بانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع

الواجب لكن يرد انه ان اريد ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة تكون علة لكل جزء بنفسها ففي
المركب الرتب الاجزاء زمانا يلزم تقدم المعلوم او تخلفه عن المستقل بالايجاد وان اريد انها تكون علة لكل جزء

١ اما ينشأ اول جزء منها بحيث لا يكون صلة شيء من الاجزاء خارجة عن صلة المركب ويكون الملة المستقلة للمركب المرتب الاجزاء ايضا خربة الاجزاء وفي اجزاء السلسلة لا يتبع ان يكون صلة به هذا المعنى كما قبل المعلوم الخفض لاني نهامة فانه يقع لكل جزء منه جزء من السلسلة وهكذا كل مجموع قبله ولا يقدح في استقلاله بالاجزاء احتياجه في الوجود الى علة او تنساح السلسلة الى المعلوم المجهول ايضا وهذا يطل الاستدلال بانه لا اولوية لبعض الاجزاء وان كل جزء يحرض فانيته اولى بالعلية هذا عندنا في احتياج السلسلة الى غير عال الاجزاء كيم ولا وجود لها غير وجودات الاجزاء من

السلسلة الملة التامة فلام استحال كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لولم تقدمها وقد سبق ان الملة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جعلها الاجزاء التي هي نفس المعلوم فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لولم يقتصر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمى غيره او لم يسم وان ارد الملة الفاعلية فلام استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لولم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلوم حتى نفسه وعلة وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلوم المركب مستندا الى غير فاعله كاشتب من السرير سلسا ذلك لكن لانم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان توجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يسند الى علة خارجة عن هذا داخل في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلان لم يطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العال والمعلولات اقرب المتناهية موجودا كما مستندا الى الواجب واجبا لانه مقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع المركبات الموجودة فان عليها ليست نفسها ولا جزء منها اذكر ولا خارجا عنها لاسرارهم مع سدد الواجب معلولية الواحد واجتماع المورين ان كان علة لكل جزء من اجزاء الجملة واحد الامر ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الانتفاع ان قد سرحنابان المراد بالعله الفاعل المستقل بالاجزاء وانما الجملة نفس جميع المكونات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء فلم يكن الخارج عنها الا واحدا وقل ما رى من استعالة بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لغيره احر بل الخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزء من الجملة لروء كونه علة لنفسه ولعله حقيقة بمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجود لبعض اجزاء شيئا اخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف ان مجموع المركب من الواحد والمركبات فانه حار ان يستقل باجاده بعض اجزائه الذي هو موجود بذاته مستعين عن غيره واما السرير ففاعله المقل ليس هو الخارج وده بل مع فاعل الحسرات ثم رد على المقدمة القائلة بان الملة المستقلة للمركب من الاجزاء المركبة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بعينها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشب السرير وانه انما يتكون من عدة اجزاء اجزاء الاول ان لم توجد الملة المستقلة الى فرضه علة لكل جزء ثم تقدم المعلوم على علة وهو ظاهر وان وجدت ثم نصف المعلوم اعني الجزء الاخر عن علة المستقلة بالاجزاء وقدم بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بعضها او محرمها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لم منها من غير افتراض الى

فصل من السلسلة جلة بشان واحد من طرفها ثم نطبق بين الجلتين فان وقع بازا كل جزء من التامة جزء من
لناقصة لزم تساوي الكل والجزء ١٦٧ والازم انقطاع الناقصة ونسألي التامة بالضرورة ومحلات لا تزيد عليها

الابواحد ونوقض
اصل الدليل بسلسلة
الاعداد عند الكل
ومعلومات الله تعالى
عندنا وحرركات
الافلاك عند الفلاسفة
ولزوم انقطاع
الناقصة بتضعيف
الواحد مرارا غير
متناهية مع تضعيف
الاثنين كذلك
ومقدورات الله تعالى
ومعلوماته ودورات
زحل مع دورات القمر
وحاصله انه يجوز
ان يكون بازا كل جزء
جزء لعدم متاهتهما
للتساوي بينهما فان سمي
منه تساوي منع استحالته
ووجه التخصيص دعوى
الضرورة وتخصيص
الحكم فتدنا بما دخل
تحت الوجود اذ
الوهم ينقطع بانقطاع
الوهم وعندهم بحاله
مع الوجود بالفعل
ترتب وضعا او طبعا
اذ يتبع التطبيق فيما
عداء والحق ان
اعتبار الانفية

امر خارج عنها واذا كان المثل المركب مؤتب الاجزاء كانت هلتها المستقلة ايضا
مؤتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه جزأ بمتنها خارجه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم
ولا التخلف وهذا ايضا قاسم من جهة انه لا يقيد المطلوب اعني امتناع كون الملة
المستقلة للسلسلة جزأ منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون حلة بهذا المعنى من غير
ان يلزم عليه الشيء لنفسه اولمله وذلك بمجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية
والمطلوبة بحيث لا يخرج عنها الا المثل المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدمة
عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتأخر ولذا يصير عن ذلك المجموع تارة
بما قبل المثل الاخير وتارة بما بعد المثل الاول ففي الجلة هي جزء من السلسلة تحقق
السلسلة عند تحققها ويقع بكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم
التي هي نفسه فان قيل المجموع الذي هو الملة ايضا ممكن محتاج الى حلة اجيب بان
علته المجموع الذي قبل ما فيه من المثل الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى
نهاية فان قيل بما بعد المثل المحض لا يصلح حلة مستقلة بايجاد السلسلة لا يمكن محتاج
الى علته وهكذا كل مجموع يفرض فلا توجد السلسلة الاعانة من تلك العلل ولا نه
ليس يكافي في تحقق السلسلة بل لابد من المثل المحض ايضا قلنا هذا لا يتحد في
الاستقلال لان مناه عدم الافتقار في اليجاد الى معاونته حلة خارجة وقدر ضمان حلة
كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا يدخل لملاوة الاخير في اليجاد
فان قيل اذا اخذت الجلة اعم من ان تكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على
ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع مرتب قبله قنابل
وارد بان يجعل هلتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة
الغير المتناهية فان قيل نحن نقول من الابتداء حلة الجلة لا يجوز ان تكون حراً منها لعدم
اولوية بعض الاجزاء اولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان تكون حلة للجلة
لكونها اكثر تأثيراً قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المثل الاخير متعين لالعية لان
غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجلة على ما لا يخفى وعلى اصل الدليل منع آخر وهو
ان الازم افتقار الجلة المفروضة الى حلة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مقاب
لوجودات الاحاد الملهة كل منها لعلته وقولهم انها يمكن مجرد عبارة بل هي ممكنة
تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى حلة اخرى وهذا كالمسرة من الرجال
لافتقر الى غير علل الاحاد وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام
خال عن التحصيل (قال الثاني هـ) الوجه الثاني وسمي برهان التطبيق وعليه التحويل
في كل مبدع ناهية انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى حلة محضة تنقص من
طرفها المتأخر واحد فيحصل جلتان احدهما من المثل المحض والباية من الذي

والتطبيق انما هو بحسب

المثل فان امكن برض العقل اجابا لا قام في الكل وان اشترط الملاحظة تفصيلاً ثم اصلاً بقى

فوقه ثم تطبق بينهما فان وقع بازا كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوى الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازا جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لازم بدليلها الا بواحد على ما هو المفروض قبله من تساويها ضرورة ان الزائد على المنتهى بالمتناهى متناهى واعترض بوجهين احدهما نقص اصل الدليل بالوصح لزم ان تكون الاعداد متناهية لاننا فرض جملته من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم تطبق بينهما وتساوى الاعداد باطل بالاتفاق وان تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكامل وبين الناقص منه بواحد وتساويها باطل عند المتكلمين وان تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتساويها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقص المقدمة الثالثة بان احدى الجملتين اذا كانت احصى من الاخرى لم ينقطعها بان الحاصل من تقصيف الواحد مرارا فانه متناهية اول من سلسلة الاخرى مرارا غير متناهية مع لساهاها ابدانا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماتها - خاصها بالكمالات وقول العلم انه حات اتمها مع لساهاها الاعدورات عددا ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لساهاها عند الفلاسفة وحاصل الاعتراض اننا نراه يقع بازا كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا يورم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوى فقد يكون لعدم التساوى وان سمى مجرد ذلك مساويا فلان استعمال ذلك مما بين التامة والناقصة معنى حصص شي من شيها المنتهى وانما يستحيل ذلك في الزائدة والقصبة معنى كون عدد احدهما فوق عدد الاخرى وهولس لازم مما بين غير المتاهين وان نقص من احدهما النصف وقد مضى عن المحادى الضرورى في ان كل جهلين متساويين او متناوئين ان النقصان وان القصبة يلزمها الانقطاع ومن النقصان يخصص الحكم اماه كما دلت تحت الوجود سواء كان شحنة كما في سلسلة المال والمعلومات اولا كما في الحركات الفلكية فانها من المعداد فلا يرد الاعداد لانها من الاصحارات العقلية ولا بدخل في الوجود من الممدودات الاماها متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراتها ومعنى لساهاها انه لا تنهى الى الحد لا يكون فوقه عدد او مواء او مقدور اخر واما هذا فلاسفة فيما يكون موجوده مما بالفعل متزدة وضاع كما في سلسلة المقادير على ما ذكر في تهاى الايمان او طبعا كما في سلسلة العمل والمال ولا يرد الاعدادات الكمية كنهها مصدقة غير شحنة ولا جريته بوع واحد كما بعوس المنطقة على تقدير عدم اعيها مسبب العدد كونها غير مرتبة فان قيل يخصص في الادلة القليلة لاداف سلالها حيث تضعف للداول عنها قدسها ان الدليل لا يصرح في صورته النص بل يخصص بما عدلها اما عددا فطرا الى ان لا يتحقق له

٢٠ السلسلة على مقول محض لزم ١٦٦ ١٦٦ اشتغالها على علة محضة تحيقا لتكاثر التضاريف فيقطع

وهذا ما أخذ المبررات
منها لو تسلسلت
العلل لزم زيادة
عدد الطول على
عدد العلة ضرورة
ان كل ما هو علة
فيها فهو معلول
من غير عكس فيطل
التكاثر ومنها
تطبيق بين جلتي
العلية والمعلولة
في تلك السلسلة
فان تساوتا بطل
التكاثر والالزم
علية بلا معلولة
ضرورة ان في
الجانب للتأخر
معلولة بلا علية
من

٢ العلول المحض
ونحصل كلامنا
الا حاد متعددا
باعتبار وصفي
العلية والمعلولة
ثم نطبق بين سلسلتي
العلل والمعلولات
فلزم لضرورة
سبق العلة زيادة
العلية وبقا هيان
من

في نفس الامر لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فيقطع بانقطاعه بخلاف
ما في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء اول يقع وهو معنى الانقطاع
واما عندهم فخطرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيقاله مع الوجود
ترتب لوجود بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجرى في الاعداد ولا في الحركات
الفلكية ولا في القوس الناطقة والمضى ان يحصل المجتئ من سلسلة واحدة ثم مقابلة
جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل
حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء اول يقع فالدليل جار في الاعداد
وفي الموجودات المتعاقدة والمتجمعة المترتبة وغير المترتبة لان العقل ان يفرض
ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشتراط ملاحظة اجراء المجتئ على التفصيل
لم يتم الدليل في الوجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا
فيما لا يهوى من الزمان (قال الثالث لما استتمت ٣) الوجه الثالث انه لو لم تكن سلسلة
العلل والمعلولات الى علة لا يكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ التضاريف والالزام
ط لاسيما " او نقول لو كان التضاريف متكاثرين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة
والمقدم حتى لان مناه انهما بحيث اذا وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد
الآخر واذا انتفى انتهى وجد الا لزم ان العلول الاخير يشتمل على معلولة محضة
وكل مما فوقه على علية ومعلولة فلو لم يفته الى ما يستل على علية محضة لزم معلولة
بلا علية فان قيل المكافي لمعلولة العلول المحض علية للعلول الذي فوقه بلا وسط
لا علية الله المحضة قلنا نعم الا ان المراد انه لا بد ان يكون بازاء كل معلولة علية وهذا
يفتضي ثبوت العلة المحضة وللقوم في التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان احدهما
لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد العلول على عدد
العلة وهو باطل لضرورة تكافؤ العلية والمعلولة ويسان الآن وم ان كل علة
في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة
كالعلول الاخير وتاليهما نأخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة واخرى
من المعلولات ثم نطبق بينهما فان زادت احاد احدهما على الاخرى بطل تكافؤ
العلية والمعلولة لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولة علية وبالعكس وان
لم ترد لم علية بلا معلولة ضرورة ان في الجانب التامهي معلولة بلا علية كما في
العلول الاخير قلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة (قال
الرابع فعزل ٤) الوجه الرابع اننا نزل العلول المحض من السلسلة المفروضة
ونحصل كلامنا الا حاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولة لان الشيء
من حيث انه علة مغايرة من حيث انه معلول فيحصل جلتان متخاربان بالاعتبار
احدهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف

في تلك السلسلة ان اشاعت عتساو بين فزوج والاشرود وكل زوج اقل واحد من فردا عتساو وبالعكس فتشاهق
ورد بان عدم الانقسام فديكون لعدم التاهي من ٤ عاين هذا الطول وكل من على البعيدة متاه لكونه
بين حاصر من فتشاهق السلسلة لانها حيث لا تزيد على (١٧٠) التاهي الابواحد ضرورية انه اذا لم يزد

ما بين هذه المسافة
وكل جزء منه على
فرسخ لم يزد الكل
على فرسخ الإجماع
بحكم الحدس وفيه
نظروا أما الببان بأن
المتألف من الأعداد
المتناهية لا يكون
الامتصاصاً فاضف

٦ عدة الوف السلطنة
 أماما وية اعدة
 آحادها او أكثر
 وهو ظاهر المصداق
 او اقل من اللاحق
 على جهة صدر عدة
 الالوف و اخرى
 بقدر الزائد والاول
 ان كانت من الحساب
 المتساوى حقيقة
 او فرصا في عدة
 الالوف وكون
 وجود قطع يكون
 عند الاراد وحيث
 في المصداق
 لتألفها من جبل
 منها في السداد
 والآحاد وان كانت
 من الحساب الغير

الطية ضرورية سبق الله على الملوك فان كل علم لا ينطبق على ملوها في مرئتها
بل على ملوك عنتها المتقدمة عليها عنة لروح الملوك الا انهم كونه من وضو
الطية فيلزم زيادة مراتب الملوك واحدة والابطال السبق الارام الله ومعنى زيادة
مرئته الطية ان يوجد علم لا تكون ملوها وفيه انقطاع للسلسل (قال الخامس ٦)
الوجه الخامس ان السلسلة الفرقة من الملوك والطولات الميراثات نهاية اما
ان تكون متصلة بمساويين فيكون زوجا او لا فيكون فراد وكل روح فهو اقل
بواحد من فرد بعده كالارام من خمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده
الخامسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متاهايا بالضرورة
كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما اعدادوه وذلك الواحد الذي بعده ورد
بالاسم ان كل اعدادهم يتساويين فهو فردا او ما يلزم لو كان متاهايا فان
الرجعية واقرنة من - واصل العدد المتساوي وقد يطوى حديث الرجعية
والفرقة فيقال كل عدد فهو قائل لارامه فيكون اقل من عدد يكون متاهايا
والعده (قال السادس ٤) الوجه السادس ان ما بين هذا الملوك والملوك
الاحمر وكل من علمه البعيدة الرافعة في السلسلة متساوية ضرورية كونه محصورا بين
حاصرين وهذا يستلزم تهاهي السلسلة لانها حيث لا تزيد على المتساوي الا
واحد حكم المذهب قاله اذا كان ما بين مددا المسافة وكل جزء من الاجزاء الرافعة
فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ الاجزاء هو المسهور ان جعلنا
المدد مدرجا على ما هو الفهم من قولنا ما بين حاصرين الى ستم والآخرين
الصلح الدليل لا يلزم واصالة المطلوب وانما يصلح المناظرة والارام الخمسة لاه
قد لا يصح للقدمية الحديثة بل راءها مستدابة انا انما ذلك لو كان مراتب
ما بين متساوية كما في المسافة وما على تقدير لارامها باقي السلسلة فلا ادلها هي
الى ما بين لوجود ما بين احرار بعده وفقدت الاستدلال بان المتألف من الاعداد
المتساوية لا يكون الامتساها وهو في غاية الضعف لاه اعادة لادحوى ل ما هو
المدد بها واحي لان الالف من نفس الاحاد اقرب الى لاه من الالف من
الاعداد التي كل بها مائة الاحاد ملوح عليه ادهر وما بين اعداد عدة
الاعداد لاه مائة متساوية وهو علة لارام ومن ههنا - ههنا لوه ان هذا
المدد من الحكم لاهي الالف على كل على لوه لاه وهو يال (قال السابع ٦)

التساهى وقعت النائية من ا- س- ا ما هي مانين الطرف ومدأ عند الاوف فكون متاهية (اوجه)
وهي فضل الجا- ل- سل على عبد الاول وهاهي ع- : الآوت والاسما بالسرورة و رد عليه
وعلى بعضه ن- م- ر- ج- ا- ح- ي- واشارت فيسره الى اهي ومعهم ايه اهل ال- .

الوجه السابع انه لو وجدت سلسلة بل جله غير ماضية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرهما محتمة او متعاقبة فهي لاحالة تستل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان هذه الاحاد يجب ان تكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان تأخذ كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد حينئذ تستل على جاتين احدهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجمله التي بقدر عدة الالوف اما ان تكون من الجانبات المتاهي او من الجانبات الغير المتاهي وعلى التقديرين يلزم تهاهي السلسلة هذا خلف وان كانت السلسلة غير متاهية من الجانبين يفرض مقطعا فيحصل جانب متاهي فيأتي التزديد اما زوم التهاهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متاهية لكونها محصورة بين حاصر ينهما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجمله الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا ناهت عدة الالوف ناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجمل المتاهية الاعداد والآحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجمله التي بقدر لرائد على عدة الالوف تقع في الجانبات المتاهي وتكون متناهية ضرورة ان محصاها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضافة عدة الالوف بتسعة مائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تهاهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تهاهي السلسلة لتهاهي اجزائها عدة و آحادا على ما مر ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع المفصلة القائلة بان هذا ممسا ولذا ان اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتاهي وان اريد بالتساوي مجرد ان يقع لزاء كل جزء من هذا جزء من ذلك فلا تسل استحالته فيما بين العدين كما في الواحد الى مائة تاهي والعشرة الى مائة تاهي وكون احدهما اضعاف الاخر لا ينافي اتساوي بهذا المعنى ولو سلم دفع كون الادل مقطعا بان السلسلة اذا كانت غير متاهية كان بعضها الذي من الجانبات الغير المتاهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها او متانها او عصراتها وحديث الجتلين وانقطاع اولهما بعد الثانية كاتب (قال المصنف السابع المادة للصورة ٧) لما كانت الجبرية مقترنة في مفهومى المادة والصورة لم يكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما واما باعتبار اضافة كل منهما الى الاخرى فالامادة بمحل وقابل وحامل للصورة والصورة جزء فاعل لها بمعنى ان فيضان وجود المادة عن الفاعل يكون باعادة من الصورة ضرورة احتياج المادة اليها مع امتناع استقلالها بالعلية لان المادة انما تنساج الى الصورة

٧ محل وقابل وحامل
والصورة لها
فاعل او جزء فاعل
ولا يتقوم المادة
بصورتين في درجة
اما استقلالها فظاهر
واما اجتماعا فلان
القوم حينئذ هو
المجموع وهو واحد
ويعوز في درجتين
كالصورة الجسمية
والتوعية متى

لكل هيئة في قابل وحداني بالذات أو بالاعتبار وللمادة كالبياض والجسم ويشهد ان يكون مثل السيف
والسرير من هذا القبيل اذ الصانع لم يحدث فيه جواهر بل ﴿١٧٢﴾ هيئة وحيد لا رد الاعتراض بان الهيئة

السيفية ليست بما يجب
معها السيف بالفعل
كما في الخمر واما
لجواب الامام بالانفسي
ان نوع الصورة
يوجب المركب بل
ان الصورة النفضية
السيفية مثلا توجب
ذلك السيف بخلاف
عادة النفضية فخر
بان الصورة ههنا
بالعنى السابق على
ان السيف مثلا اسم
للمركب من العروض
الذى هو الجوهر
والعارض الذى هو
الهيئة متى

٧ فاما تكون علته
من حيث احتياجه
الى علته للفترة عليها
الى تصور الفاية و
لهذا قالوا انها بملهيها
علته لفاعلية الفاعل
وبانها ملول له بل
لملولة وانها بالوجود
الذهني ملولة بالوجود
العيني ملول نعم قد
تطلق الفاية على
ما ينتهى اليه الفعل
وان لم يكن معلولا

من حيث هي صورة مالا من حيث هي تلك الصورة المهيئة ضرورة بقاؤها عند
انعدام الصورة المهيئة والصورة من حيث هي صورة مالا تكون واحده بالعدد
فلا يمكن ان تكون علته مستقلة للمادة الواحدة بالعدد وانما لم يحصلوا المادة جزء فاعل
لصورة بناء على احتياجه الصورة اليها لما تقرر عندهم من ان شأن المادة القبول لا الفعل
فان قيل لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع كونها جراً من فاعلها للزوم الدور
لما زعموا ان تنفص الصورة يكون للمحل المعين ومن حيث هو قابل لتخصصها وتخصيص
المحل يكون بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعل لتخصصه فلا دور ولا تنقوم المادة
بصورتين في درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما مقوما فظاهر لان
تقومها لكل منهما يستلزم الاستثناء عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم
ح يكون هو المجموع الى كل واحد والمجموع امر واحد ويجوز تقوم المادة
بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية والتوعية للمادة بمعنى انها تنفقر في وجودها
الى الصورة الجسمية المنفردة الى الصورة التوعية فيقع افتقار المادة اليها في الدرجة
الثانية (قال وقد يقال ٦) كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير ما سبق
فان الصورة للهيئة الحاصلة في امر قابل له وحده بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة
لمحل تلك الهيئة كالبياض والجسم وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر
والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير
واليت يكون بهذا المعنى لان الهيئة التي احدها الجار وسموها الصورة السريرية
انما هي عرض قائم بالخشبات لا حوهر حال فيها وكذا صورة السيف والبيت وعلى
هذا يندفع اعتراض الامام على تفسير العلته الصورية بان الهيئة السيفية صورة
للسيف وليست مما يجب معها السيف بالفعل اذ قد يكون في خشب او حجر ولا سيف
واجاب الامام بان لا نفى بوجود المركب مع الصورة ان نوع الصورة يوجب
المركب بل ان الصورة النفضية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادته
النفضية فانها لا توجه بل قد تكون بعينها مادة لشيء آخر والصورة الحاصلة
في الحجر ليست بعينها الصورة الحائلة في الحديد بل بنوعها وهذا يشعر بان المراد
بالصورة في المركبات الصناعية ايضا الجزء الذى يجب المركب معه بالفعل ولا يستقيم
الا اذا جعلنا السيف مثلا اسما للمركب من العروض الذى هو الحديد والعارض الذى
هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه وجوه مع الاول بالثبوت ومع الثانى بالفعل
(قال واما غاية الذى ٧) يريد بيان علته الفاية دفعا لما يستبعد من كون المتأخر عن
الشيء علته له فمضى كون غاية الشيء علته له ان ذلك الشيء تنفقر في وجوده العيني الى

ولا مقصودا بل وان لم يكن للفاعل قصد واختيار وبهذا الاعتبار اثبتوا للعاطبيات (وجودها)
والانقسامات غايات وجعلوا من الفاية اتفاقية وهي مالا يكون تأدي السيف اليه دائما ولا اكثرا متى

٢ لما كان الموجد عندها هو الله تعالى وحده كان معنى الفاعل من الممكنات ما جرت العادة بمقتضى الشيء عقبيه من
١ الفصل الاول في الباحث الكلية ١٧٣٥ هي خمسة البعث الاول الموجود عند شائنا ان لم يكن مسبوقا

وجودها العقلي بواسطة انه يحتاج الى علته الفاعلية وهي في كونها علة تحتاج الى
تصور الناقصة ضرورة ان الفاعل مالم يتصور غاية مالا يقبل الالفة لم يخله ومن
هنا قالوا ان الغاية بما هيها اي بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبايتها اي
هويتها الخارجية معلول للفاعل بل لمحلوه الذي هو ماله الغاية فان الجار يتصور
الجلوس على السرير فيوجد ثم يوجد الجلوس عليه وللقوم عبارة اخرى وهو
ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود المعيني معلول وهذا معنى قولهم اول الفكر
آخر العمل فان قيل الغاية قد لا تكون معلولا بل قد بما يقال الواحد تعالى غاية الغايات
وقد لا يكون مقصودا لعل وان كان مختارا كالشور على الكثر في حفر البئر
وقد لا يكون للفاعل قصد واختيار كناية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى
الارض كهبوط الحبر فلنا قد تطلق الغاية على ما يتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا
وبهذا الاعتبار ثبتوا القوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية ثابتات وقالوا ما ابتدأ اليه
السبب ان كان تأديته دائما او اكثر يا فهي غاية ذاتية والافاقية فيمكن حفر بئر افوجد كثيرا
وتحقيقه ان العلة قد تتوقف عليه على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها
فيقال لها دون تلك الشرايط علة اتفاقية فان تحقق حصول تلك الشرايط مهترت بالمطلوب
عليها بالجملة فيسمى ذلك المطلوب باعتبار النسبة الى الله وحدها غاية اتفاقية وان كان
باعتبار النسبة اليها مع جمع الشرايط غاية ذاتية (قال تبيه ٢) اكثر الاحكام السابقة للعلل
الفاعلية لمعنى المؤثر كالانقسام الى البسيطة والمركبة والى الكلية والجزئية وككونها
مطلوبا لآخر وككونها متاهية الآثار الى غير ذلك انما هي على رأى من يجعل بعض
الممكنات مؤثرا في البعض كالفلاسفة وكثير من الملبين واما على رأى القائلين باسناد الكل
الى الله تعالى ابتداء فمعنى غاية الممكن لشيء جري العادة بان الله بمقتضى ذلك الشيء عقيب
ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان
يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تأثير فيه فلهذا الاحتراق تكون هي النار لالماء
وان وجد عقيب مما سبها وعلة اكل زيد لا يكون سرب عمرو وان وجد عقبيه
(قال المقصد الثالث في الاعراض وفيه فصول ٩) خمسة في الباحث الكلية وفي الكرم
وفي الكيف وفي الان وفي باقي الاعراض السببية وحمل الابن فصلا على حدة لكثرة
مباحثه وجعل البحث الاول من الكليات لتقسيم الموجود ليساق الى بيان اقسام
الاعراض اما عند المتكلمين فالوجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقدم وان كان مسبوقا
فمحدث فالقديم هو الواجب تعالى وصفاته احتيقية لما يسمى من حدوث العالم والحادث
اما غير الذات وهو الجوهر باقسامه التي ستأتي واما حال في التخصر بالذات وهو المرض

بالعدم فقديم وهو
الواجب تعالى وصفاته
والافاضات وهو
اما تميز بالذات وهو
الجوهر او حال فيه
وهو المرض اذ لم
يثبت وجود الجوهر
المجردة وان لم يتم
دليل امتناعها
والمرض اما تميز
بالحي وهو الحيوة
وما بينهما من
الادراكات وغيرها
او غير تميز وهي
الاكوان والمحسوسات
وعند الفلاسفة
الموجود في الخارج
ان كان وجوده لذاته
فهو الواجب تعالى
والا فلهمكن وهو ان
استثنى عن الموضوع
اي جعل يقوم بمجوه
والافراض والصورة
الجوهريه انما تنقسم
الى المحل دون
الموضوع ومعنى
وجود المرض في المحل
ان وجوده في نفسه
هو وجوده في محله
لا كالجسم في المكان من

واما ما لا يكون متغيرا ولا حالا في المميز فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده
 اليائني من ضعف ادلته وورعا يستدل على امتناعه بانه لو وجد لشاركه الباري في الجرد
 ويحتاج في الامتياز الى فصل فيتركب و ضعفه ظاهر لان الاشتراك في العوارض سيما
 السلبية لا يوجب التركب والعرض اما ان يكون مختصا بالشيء كالحيوة وما يتبعها من
 العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعني الاحساس بالمراس الظاهرة
 والباطنة واما ان لا يكون مختصا وهي الاكوان والمحسوسات فلا كون اربعة الاجتماع
 والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول وهو الحصول في الخبر
 عقيب الدم والمحسوسات المدركات بالبصر والسمع والشم او الذوق واللمس على
 ما سيأتي تفصيلها وجعل بعضهم الالوان من الميصرات واما عند الفلاسفة
 فالوجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفترق في وجوده الى شيء اصلا
 فهو الواحد والافالمكن والممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والا
 فرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحال فالصورة الجوهرية انما تدخل في امر بف
 الجوهر بدون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع
 فان المحل اعم من الموضوع كائن الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف
 الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لافي
 موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع وليس للواحد ماهية
 ووجود زائد عليها ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده
 في محله بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم
 في المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه مرتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان
 اخر وتحقيق ذلك ان ملاقة موجود لموجود بالتام لا على سبيل المماس والمجاورة بل
 بحيث لا يكون بينهما باين في الوضع وبمحصل لثاني صفة من الاول كاللافة السواد
 للجسم يسمى حلولا وللوجود الاول حالوا الثاني محلا والحال قد يكون بحيث لا يتقوم
 ولا يتحصل المحل بدونه فسمى صورة ومحلهما مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال
 عرضا للمحل موضوعا (قال واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة ٢) الكم والكيف
 والابن والشيء والوضع والمكان والاضافة وان يعمل وان يتفعل وهو لوا في ذلك
 على الاستقراء واعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها ليست اقل او اكثر وان
 كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخفى من ضعف ورواءة و اذا كان هذا
 كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في الموافقة من انه اخضع على المحصر بان العرض
 ان قبل الصفة لذاته فالكم والا فلان لم يقتض السببية لذاته فالكيف وان اقتضاهما
 فالسببية اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للجويع الى امر خارج
 وهو ان كان عرضا فلما كان غير فارغ من اوقار يتنقل بانتقاله فالكيف اولا فالابن واما نسبة

٣ وقد اعترف ابن سينا
 بانه لا يمكن اثبات انها
 ليست اقل او اكثر وان
 كل ما ذكر في بيان
 ذلك تكلف من

فالمضاف وأما كيف والنسبة إليه أما بان يحصل منه غيره فإن يفعل أو يحصل هو
من غيره فإن يفعل وإن كان جوهره فهو لا يستحق النسبة له أو إليه الأعراس فيقول
إلى النسبة إلى العرض ويندرج فيما ذكرنا ثم اعترضه بما في التقسيم من الزديادات
الثاقصة والتعينات الغير اللازمة وبأنه إن عول على الاستقراء كان هذا التقسيم ضايحا
ولزمه الرجوع إلى الاستقراء من أول الأمر طرعا لمؤنة هذه المقدمات ثم اعترضه بأنه
إن أراد الإرشاد إلى وجه ضبط تسهيل الاستقراء وتقليل الافتقار فلا بأس (قال
وزعموا ٧) ذهب الجمهور من الحكماء إلى أن الاجناس المالية للممكنات عشرة
وهي الأعراس التسعة والجوهر ويعونها للمقولات العشرة ومعنى ذلك على أن كلا
منها جنس لما تحته لأعرض عام ومأخذه من الأقسام الأولية اجناس لأنواع وإن ليس
الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للأعراس التسعة ولا النسبة
لأقسامها السبعة ويتوهم ما يحتاج من ذلك إلى البيان بأن المعنى من الجوهر ذات الشيء
وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فإن معناه ما يمرض للو موضوع وعروض
الشيء ليس كذلك إنما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الأفراد وإن جاز
أن يكون ذاتيا لما فيها من المخصص كالأشياء لمخصصه العارضة للحيوان وكذا
النسبة للسننات السبع فأنهم لا يعنون بها ما دخل النسبة في ذواتها سوى الإضافة
فأنها نسبة مكررة على ما يأتي الكلام في النسبة بأن الموجود لو كان ذاتيا لهما لما كان
مقولا بالاشكاف ولما أمكن تعقل شيء من الجواهر والأعراض مع الشك في وجوده
ولما احتاج انصافه بالموجود إلى سبب كجوانية الإنسان ولونية السواد وتعرفهما
بالموجود في موضوع والموجود في موضوع رسم باللازم لاحد ومع ذلك فليس اللازم
هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البتة لأن معناه إلهامية إذا وجدت
لم يكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات أثبات
جنسية الجوهر وبني جنسية العرض لا يفيد تمام المط لجواز أن يكون لكل أو لبعض
مها ذاتي مشترك هو الجنس ولا حول سوى الاستقراء وذهب بعضهم إلى أن اجناس
الأعراض ثلاثة الكم والكيف والنسبة لأنه إن قبل القسمة لذاته فكم والأفان اقتضى
النسبة لذاته ففسية والافكيفية وذاد بعضهم قسما وأما هو الحركة وقال العرض
إن لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحترز بقيد لذاته عن زمان فأنه لا يتصور ثباته
بسبب أنه مقدار الحركة وإن تصور ثباته فنسبة أوكم أو كيف على ما مر ثم الجمهور
على أن الحركة في الآين من مقولة الآين وقيل من مقولة أن يتفعل لكونها عبارة
عن التغير المدرج وإلى مال الإمام الرازي وأما الحركة في الكم والكيف والوضع
فقط أنها ليست من الكم أو الكيف أو الوضع فتعين كونها من أن يتفعل إلا أنه يشكل
بأن الحركة الموجودة بعباد على كونها محسوسة وإن فعل اعتبارية ومن ههنا

٧ أنها اجناس مالية
عاشرها الجوهر
ويتقضى على أن كلا
منها جنس ومأخذه
اجناس وليس للوجود
جنسا للجوهر والعرض
ولا العرض للأعراض
ولا النسبة للسننات
وقيل اجناس
الأعراض ثلاثة الكم
والكيف والنسبة
وزاد بعضهم الحركة
والجمهور على أن
الآينية من الآين وقيل
من أن يتفعل كون
الآينية يتقضى

٦ قيل صديتان كما جهل والعمى وقيل من الكيف وقيل خارجتان لكن لم يثبت حنيتها والمحصر اما هو
للانجاس العالية من ٧ قال فلا سعة لا فسادها ونحن لانجس

ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات (قال وامامنا الوحدة والقطعة ٦)
لما حصرها المقولات في العشر المذكورة بمعنى ان شيئاً من الماهيات الممكنة التي تصح بها
المقول لا يخرج عنها بل يكون نفس احدهما او متدرجا تحتها ورد الاشكال بالوحدة
والنقطة فاجيب بوجوه (١) انها من الامور الديمة كالعمى والجهل والحصص
انما هو للامور الوجودية واعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة فالتفظة وجودية لكونها
ذات وضع على ما مر (٢) انها من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضي سمة ولا ذمة
وهذا صادق عليها واعترض بانهم حصرها الكيف في اقسام اربعة هما خارجتان
عنها (٣) التزام انها خارجتان عن المقولات العسرة فلا يتقدم ذلك في المحصر لان
مما ان الاجناس العالية لما تحيط به عقولنا من الماهيات المدروجة تحت الجنس هي هذه
العسرة وهذا لا يساق وجود شيء لا يكون حسا عاليا ولا متدرجا تحت جنس عال
والاشكال انما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة والقطعة حسا عاليا او تحت جنس آخر
وهذا يدفع ما قال الامام لاد في تمام الجواب من اقامة البرهان على انها من الطبايع
التوصية دون الجنسية (قال وكذا الوجود والوجوب والامكان ونحوها) يعني انها
خارجة عن المقولات العسرة اما الوجود فلاه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان
من شأن العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشيء بدون الوجود
وامامنا الوجود والامكان فلاه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره
وهو ظاهر ومع ذلك فلا يتقدم في المحصر لانها ليست اجنا ساطية وهذا ما قال ابن
سينا واشياؤه ان المعاني العقلية التي هي اعلم من هذه المقولات لازمة لاكثر الماهيات
كالوجود والوجوب والامكان والمعاني التي هي مبادئ كواحدة والنقطة والآن فانما
هي انواع حقيقية غير متدرجة تحت جنس فلا يتقدم فيما ذكرنا من المحصر فان قيل
المحصر انما هو للحقيقي الخارجية وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة الى ما ذكرتم قلنا
كثير من المقولات ليست اعياناً خارجية كالاضافة وان يفعل وان يفعل (قال واما
صفات البارى ٧) يعني انها لا تقدم في المحصر وان كانت ممكنة فبداخلها تحت شيء
من المقولات العسرة اجماعا ما اعتد الفلاسفة فلاهم لا يثبتونها واما عندنا فلان المقسم
الى الجوهر والعرض هو الخالد والصفات قد يمتنع غاية الامر انه لم يقدّم ايس
واحد لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه (قال المبحث الثاني ٨) قد يكون
من الضرورة بان ما سبقه على بعض الاذهان فيورد في المطالب عليه ويدكر في عرض
الاستدلال ما يفيد على مكل الضرورة او يفيد بيان الكمية كاستناع قيام العرض باكثر
من محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل يتمتع ان يكون هو

المحصر في الجوهر
والعرض وهو الممكن
بل الحادث من
الضرورة قاضية
بان العرض لا يقوم
بفرضه ويحجز الى
الهديل يارادة عرضية
لا في محل متكررة وبانه
لا يقوم باكثر من محل
وما ذكر من انه لو جاز
قيامه بمجلين لجاز
استحاط العلتين ووجود
الجسم في المكانين
ولم يحصل الجزم
بشأن السوادين بيان
للمعنى هو عليه على مكان
الضرورة وجوده
بعض القدماء من عاينهم
ان مثل القرب والموارد
من الاضافات الماثلة
قائم بالطرفين ورد
بان هناك عرضين يقوم
كل منهما بطرف كافى
الابوة والبوة من
الاضافات الماثلة
وابو هاشم زعمانه
ان تأليف اجزاء الجسم
سبب لعسر انفكاكها
فهو صفة تبوية تقوم
بجزئين لا واحد

ضرورة ولا يكثر والا لابق عند انعدام جزءه وبقاء حريتين ورد جمع السببية ومنع بقاء التأليف الذي ين (بينه)
ثلاثة وامامنا وحدة العشرة وتلث الثلث وحيوة انبية وقيام زيد فليس محل النزاع وكأه مراد ابن هاشم متى

بعينه القائم بمحل آخر الا انه بين لميته بان تشخص العرض انما هو بالمحل يعني ان محله مستقل بتشخصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض ونبه عليه بان حصول العرض الواحد في محلين كمحصل الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكون سواد او احدا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة وقد يكون منها ما يحتاج الى التنبيه ايضا كاستناع قيام العرض بنفسه فالتقول به كما نقل عن ابي الهذيل ان الله تعالى مر يد بارادة هر ضية حادثة لافي محل يكون مكابرة محضة بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين ولهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين الفلاسفة زعموا منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتعددة في الجائين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد باننا لانسلم ان لواحد بالخصص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فز ما بر القائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الخصص وهذا كالاضافات المتخالفة مثل الابوة والبنوة فان مقابلة القائم بهذا القائم بذلك في غاية الطهور وجوزه ابوهام من المعتزلة زعمائه ان التأليف عرض قائم بالجواهرين ويمتنع قيامه باكثر من جوهرين حتى انه اذا الف بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزء من تأليف مقابيل للتأليف القائم بجزء من آخرين اما الاول فلان عسر انفكاك اجزاء الجسم لا بد ان يكون رابط وليس الا لتأليف لانه لم يحصل عند اجتماعها وصيرورتها جمعا امر غيره فلا يكون عدميا بل ثبوتيا قائما بشيئين ضرورة ورد بالنوع لجواز ان يكون بسبب آخر كإرادة الفاعل المختار واما الثاني فلاته لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدام انعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة قيام التأليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد باننا لانسلم ان التأليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التأليف القائم بالثلاثة لم لا يجوز ان يعدم ذلك ويحذف هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قل به الفلاسفة كالوحدة بالعمرة الواحدة والتثنية بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيط بسطح والحيوة بسببة متجذرة الى اعضاء والقياس بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع هو ان يكون العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صادرا بالاتحاد محلا واحدا له كافي هذه الصور والظاهر ان مراد ابي هاشم ايضا هذا المعنى الا انه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التأليف عند ازالة احد الاجزاء من الاجتماع

٣ اتفقوا على امتناع انتقال العرض لان وجوده في نفسه هو وجوده (١٧٨) في محله فاشتبه من انتقال الكيفيات

وكانه بدعي القطع ببقاء التأليف دون زوال تأليف وحدوث آخر (قال المبحث الثالث) اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى آخر لمسبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوال الوجوده في نفسه فابوجوده في محله هو النار من الحرارة او الملك من الرائحة او هو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عند ما يحصل الاستعداد للمحل ثم الاضافة عليه من المبدأ عندهم واقوى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه (١) وهو للتكلمين ان كل عرض غير متغير بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر ولا شيء من غير التغير بالذات ينتقل ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الابدية اي الماحول في حين بعد الماحول في آخر بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبات فيه لانه سيكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الماحول في الحيز بعد الماحول في آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الماحول في موضوع بعد الماحول في موضوع آخر ولا نسلم انه من خواص التغير (٢) وهو الحكماء ان تنخصص العرض لا يجوز ان يكون لماهية والا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تنخصص الماحول من ملته الموجبة ولا ما هو حال في العرض والالزام الدور لان المال في الشيء يحتاج اليه متأخر عنه في الوجود فلو كان ملته لتخصصه لكان متقدما عليه ولا الامر منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء فلو كان هذا الشخص دون ذلك ترجح بلامر جمع ولا هو يثبت على ما اورد صاحب الموافق سندا لمنع الحصر لان الهوية تطلق على الشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها متشخصة وشيء من هذه المعاني ليس بتقديم على الشخص ليكون ملته فتبين ان يكون تنخصص العرض بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله فلناتقل الكلام الى ملته تنخصص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل واذ كان تنخصص بمحله امتنع جوازه بالخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد بما لا سلم ان نسبة التفصل الى الكل على السواء لجوازه ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التميز سيما اذا كان مختارا وهو ظاهر (٣) ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس بوجوده ضرورة ان كل وجود معين فيلزم ان يكون غير الوجود محلا للوجود وهو محال واما ان يكون معينا فيتمتع بمفارقة عنه وهو المطلوب ورد بانه المعين يميز ماسوا كان هذا او ذلك كالجسم فيصح الى حيز ما كذلك ولا يمتنع انتقاله عنه وهذا هو المعنى بقولهم ان المحتاج اليه محل معين لا بعينه ولا يرده عليه ان ما يكون لا بعينه كان بهما غير موجود والمرجع بقوله انه محل غير معين بمعنى انه لا يشرط التميز وهو اعم من الذي يستقرط اللاتميز فلا يلزم عده (٤) انه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون في المحل المنتقل عنه

كار واجب وغيرها حدوث للمحل في المجاور واحضوا بوجوده الاول ان الانتقال هو الماحول في الميز بعد الماحول في آخر فلا يتصور في غير الميز ورد بان ذلك في الجوهر واما في العرض فالماحول في محل بعد الماحول في آخر الثاني ان تنخصصه ليس لماهية والافحص في شخص ولا لما يصل فيه والادار ولا تفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء ولا هو يثبت لانها لا تقدم الشخص بل لمحله فلا يتقيدونه ورد يمنع استواء النسبية سيما في المختار الثالث ان محله المحتاج اليه اما المعين فلا يفارقه او المبهمة فلا يوجد ورد بانه المعين يميز ما كبر الجسم الرابع انه حال الانتقال اما لا في محل فحال اوقى المنتقل عنه او اليه فاستقرار اوقى ثالث

فيعود الكلام ورد بالتخصص بانتقال الجسم والمحل بانه في بعض من الاول وبعض من الثاني (او المنتقل)

او المنتقل اليه وهو باطل لان هذا استمرار وثبات قبل الانتقال او بعده لا انتقال
 او في محل آخر ضرورة امتناع كون المرض لاق محل فيقتل الكلام الى انتقاله الى هذا
 المحل ويصود المحذور وردوا لا ينتقض بانتقال الجسم من حيز الى حيز فانه حاة الانتقال
 اما ان يكون في الحيز المنقل عنه او المنتقل اليه او غيرهما والكل باطل لما ذكرتم ظاهره
 جوابكم فهو جوابنا وثانيا باننا نختار انه في حيز ثالث هو بعض من المنتقل عنه وبعض
 من المسقل اليه وهكذا حاة الانتقال الى هذا المحل والى ما بينهما الى المالة اهي اوفي هي
 الى جرة لا يتغير غاية الامر انه يتنوع انتقال المرض الذي يكون في الجوهر الفرد (قال
 المبحث الرابع) جمهور المتكلمين على انه يتنوع قيام المرض بالمرض تسكا بوجهين الاول
 ان معنى قيام المرض بالمحل انه تابع له في التحيز فاقوم به المرض يجب ان يكون متغيرا
 بالذات ليصح كون الشيء تبعه في التحيز والتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام
 مرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر تنتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع
 قيام المرض بنفسه وحيث قد قيام بعض الاعراض ببعض ليس اولى من قيام الكل بذلك
 الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بلن يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز
 ذلك الجوهر تبعه وهو معنى القيام واعترض على الوجهين باننا لنسلم ان معنى قيام الشيء
 بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير تبعه وهو منعونه
 كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالتحيز
 كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلا عن ان
 يخص بالتحيز لا بالجمعية ثم انتهاء قيام المرض الى الجوهر بما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب
 قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص التام فمابين بعض الاعراض بلن يكون مرض
 نعتل المرض للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة
 للحط فان النعوت حقيقة بهذه الاعراض هي تلك لا الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة
 قيام المرض بالمرض وزعموا ان النقطة مرض قائم بالحط والحط بالسطح بمعنى ان ذا
 النقطة هو الحط وذا الحط هو السطح لا الجسم ومن القائلين بجواز قيام المرض بالمرض
 من يالغ في ذلك ويمادي في الباطل حتى زعم ان كلاما من الوحدة والوجود مرض قائم
 بمحله فوحدة المرض ووجوده يكون من قيام المرض بالمرض واجاب المتكلمون
 بان مثل النقطة والحط عدمي ولوسيل في الجواهر لا الاعراض على سبيلها ومثل الملاسة
 والاستقامة على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم بلن السرعة او البطء ليس عرضا
 زائدا على الحركة قائما بها بل الحركة امر تمتد بخلله سكناات اقل او اكثر باعتبارها
 تسمى سريعة او بطيئة ولوسيل ان البطء ليس لتحلل السكناات فطبقات الحركات انواع
 مخافة والسرعة والبطء فائد الى الذاتيات دون الرضيات او هما من الاعتبارات
 اللائحة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل

٢ لا يجوز قيام لمرض
 بالمرض لان معناه
 التبعية في التحيز فلا
 يعقل فيما لا يتغير
 بالذات ولانه لا بد
 بالآخرة من جوهر
 فليس قيام البعض
 ببعض اولى من قيام
 الكل به واعتراض
 بان القيام بمعنى
 الاختصاص التام
 فقد يكون في غير
 التحيز وقد يكون
 المرض نعتلا لمرض
 آخر لا للجوهر
 كسرعة الحركة
 وملاسة السطح
 واستقامة الخط فلذا
 جوزه الفلاسفة
 وجعلوا النقطة قائمة
 بالحط والحط بالسطح
 ومنهم من نادى حتى
 جعل وحدة الاعراض
 ووجودها من ذلك
 والمتكلمون على ان
 بعض هذه الاعتبارات
 وبعضها قائم بالجواهر
 وبعضها جوهر واما
 مرضية الوجود
 فخطأ فاحش من

٦ امتناع بقاء العرض فالظاهر يوافق لان استحالة البقاء متبعية في مفهوم هذا الاسم كالعارض ونحوه ولا لوبيق فاما ببقاء محله فيدوم بدوامه ويتصف بسائر صفاته واما ببقاء ١٨٠ آخر فيمكن بقاء مع فناء المحل

وضفهما ظاهرا
والمتحقق لوجهين
الاول انه لو كان باقيا
يلزم قيام العرض
بالعرض وهو محال
ورد بمنع المتقدمين
الثاني لو بقي لامتنع
زواله اذ لو امكن
فاما بنفسه فيمتنع
وجوده او يزوال
شرط فيفسد
لو بطريان ضد فيدور
لان اتصاف المحل
ياحد الضدين
مشروط بانقضاء
الآخر على ان ازالة
الباقى بالطاري ليس
اولى بل بالعكس لان
الدفع اهلون من الرفع
او بقاء على فيقتضى
ايراد النفي المحض
لا يصلح ورد او لا
بالنقض بالجسم وقد
يدفع بانه يؤول بان
يخلق الله تعالى فيه
عرض الفناء لا يخلق
عرضا هو شرط
البقاء والعرض لا يصلح
محلا للعرض وثانيا
بالقلب اذ لو لم يبق

فناؤه لما بنفسه او بغيره وثالثا بالمحل اذ يجوز ان تقتضى ذاته العدم في بعض الاحوال وان يكون (زوال)
مشروطا بعارض تجدد على التبادل الى ان ينتهي الى ما لا يدل له فيقول عنده وان يكون طرفا للضد وانقضاء

زوال الآخر على طريقه كان دورا وثانيهما ان التضاد والتناقض انما هو من الجانبين
فدفع الطاري للباقي ليس اول من دفع الباقي اليه بل الدفع لهون من الرفع لان فيما يرفع
قوة استقرار وسابقة ثبات لا تكون في المدفع واما الفاعل بخلافه او موجب مع شرط حادث
فيلزم ان يكون له اثر ليصح انه مؤثر اذ حيث لا اثر لا تأثير والدم في بعض لا يصلح اثره
ورد بالنقض والقلب والحال اما النقض فنفي بانه لو صح هذا الدليل لزم ان لا تكون
الاجسام باقية والا لما جاز عدمها بين ما ذكر ودفعه بل تناقض في بقائها كما نسب الى
النظام اوفى جواز زوالها كما نسب الى الكرامية وبعض الفلاسفة يندفع بان الاول
ضروري والثاني عين في بابه نعم يدفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يمتلئ
الله تعالى فيه عرضا حافيا لبقاء هو الفناء وعندنا بان ذات الجوهر وان كان شرطا
لمرض الا ان بقاء مشروط بالمرض فيصور ان يعدم بان ينقطع بتعدد ماله من
المرض بان لا يخلقه الله تعالى ولا يصح هذا في المرض لانه لا يصلح محلا للعرض حتى
يقوم به عرض الفناء والذي هو شرط البقاء فلن قيل قيام المرض بالمرض ليس بابعد
من قيام المرض بالعدم فلما بينى على اصلهم في ثبوت المدموم فان كان جوهره يصلح
محلا للعرض وان كان عرضا فلا كما في حال الوجود ولما القلب فلان المرض لولم يبق
فضاؤه اى عدمه عقيب الوجود اما نفسه او بغيره من زوال شرط او طر بان ضد
او وجود مؤثر والكل باطل بين ما ذكر واما المحل فينتج بعض مقدمات بيان ابطال
احراز المنفصلة وذلك من وجوه الاول لان الملو كان زواله بنفسه لكن تمتنع الوجود
وانما يلزم لو اقتضى ذاته عدمه مطلقا واما اذا اقتضاه في بعض الاحوال كحال ما بعد
البقاء فلا وذلك كالمركبة تقتضى عدم عقيب الوجود غاية الامر ان ترجح بعض
الاقوات لزوال يشتر الى شرط لتلازم تخلف المعلوم عن تمام العلة الثاني لان الملو كان
زواله زوال شرط لزم الدور او التمس لجواز ان يكون وجود المرض مشروطا
بوجود امراض تتعدد في محالها على سبيل التبادل بان يصير لاحق بدلا من سابق في
النسبة الى ان تنتهي بلا حقيقتها الى عرض لا يوجد الفاعل له بدلا فيحذف زوال العرض
المشروط بهذا الشرط لزوال شرطه الثالث لان الملو زال بطر بان الضد لزم الدور
الحال او الترجيح بلا مرجح لما الاول فلانه ان اراد يتوقف طر بان الضد على زوال
الآخر واشترطه به ان تحققه يحتاج الى تحقق الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات
ليكون تقدم الطر بان عليه بالمية دورا فلا لزوم ممنوع وان اراد انه لا يشاركه فيمتنع
ان يمتنع بدونه فالاستحالة ممنوعة وذلك كدخول كل جزء من اجزاء الحلقة في حيز
الآخر وخروج الآخر عنه فانه لا يمتنع احدهما بدون الآخر من غير استحالة نعم
يكون للطر بان سبق عليه وهو لا يتناقض المية الزمانية على انه يجوز ان تكون العلة طر بان
الضد على الجاور ويكون طريقه على المحل وزوال الباقي منه صاحب الذات لا يتم

٤ الآخر تما كما في
دخول كل من اجزاء
الحلقة في حيز الآخر
وخروج الآخر عنه
وهذا لا يتناقض في التقدم
في العقل باعتبار العلية
وان يكون المدموم
الحادث اثره للفاعل
ولو لم يكن فليكن بمعنى انه
لا يفعله لا بمعنى انه يفعل
عدمه من

لأنه انما العرض في الجهة كبقية الجسم سمي الأمراض القائمة بالنفس ١٨٢ وليس التحويل على مجرد المشاهدة

لاحدهما على الآخر اصلا واما الثاني فليجوز ان يكون الطاري افعوى بحسب السبب
فبعض الباقي ولا يندفع به وان تساويا في التضاد الرابع لانه ان السدم لا يصلح اثره للفاعل
كيف وهو حادث بغيره الى محدث والفاعل معدوم يلزم ان يكون اثره السدم ولو سلم
فقتضاه انه فاعل بمعنى ان لا يعمل العرض اي يتوقفه لاي معنى ان يفضل عده (قال
والحق ٨) يريد ان امتناع بقا الأمراض على الإطلاق وان كان مذهباً للاشعارة
وعليه يتوقف كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم يقيد بعض الأمراض من الألوان
والاشكال سيما الأمراض القائمة بالنفس كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة
العلم يقيد بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضرورياً فكذلك وان كان ذلك
باطلا فكذلك هذا وليس التحويل في بقا الأمراض على مجرد المشاهدة او على قيامها
على الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتبدلة على الاستمرار قد تشاهد امراً
مستمر ابقيا كالماء المصوب من الانبوب وبان القياس على الجسم بتحويله بل جامع ولاعلى
انه لا جاز وجود العرض في الزمان الثاني بطريق الاطلاق مع تحلل السدم قدومه
اولى لانه ممنوع بمقدمته اعني الملازمة ووضع اللزوم كما ان التحويل في بقا الاجسام
ليس على المشاهدة او الاستدلال بل لولا بطل الموت والحياة بناء على ان الحياة عبارة
عن استمرار وجود الحيوان والموت عن ذوالها لجواز ان تكون الحياة تجدد الامثال
على الاستمرار والموت انقطاعه (قال الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث ٧) ثلثة
لاحكامه الكلية والزمان وللكائنات في الاحكام الكلية بيان خواصها وهي ثلاث الاولى
قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والامراض انما يقبل القسمة بواسطة
والقسمة تطلق على الوهمية وذلك بل يفرض فيه شيء غير شيء وعلى القضية بان يفصل
ويتقطع بالتصل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت هوية واحدة والمجهور عرفوا
الكم بقبول القسمة فقالوا هو عرض قبل القسمة لذاته والمراد الوهمية لما سمي الثانية
قبول المساواة واللامساواة بمعنى انه اذا نسب اليكم آخر فاما ان يكون مساوياً له او ازيد
او اقل وهذه الخاصة فرع الاولى لانه استل على اجزاء وهمية او فعلية لزم عند
نسبته اليكم ان يكون عدد اجزائها على التساوي او على التفاوت وقال الامام
ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت الاجسام بتعدد
بعضها ببعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيها ما يقبل المساواة
واللامساواة لذاته وهو المقدار ولا يتصور اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على
مثل الآخر مع الزيادة فلم ينقبل القسمة اي فرض شيء غير شيء الثالثة اسمها على
امر يمد اي يقتضيه بالاستقاطعت عنه مراراً اما بالتفصيل كما في الكم المنفصل فان الاربع
تعد بالواحد اربع مرات ولما بالقوة كما في التصل فان الستة تعد بالثلاثة والاشهر
بالايم واليوم بالساعات وكذلك الذراع يمد بالبنات والفضة بالاصابع والاصبع

للامثال المتواردة قد
تشاهد امراً مستمرا
كالماء المصوب من
الانبوب متى

٧ المبحث الاول في
احكامه الكلية منها
اي من خواصه قبول
القسمة لذاته وهما بان
يفرض فيه شيء غير
شيء وهو معرفة الجمهور
او فلا يقبل ينكح ومنها
قبول المساواة
واللامساواة وهي
فرع الاول وعند
الامام بالعكس ومنها
الاشتغال على العادة
وزعم الامام ان الصالح
لترتيبه اذ المساواة
اتفاق في الكم فيدور
وقبول القسمة بنفس
بالتصل فلا يحسب
وكانه اخذ القبول
مناخياً للحصول ولذا
قال الا اذا اخذ القبول
باشترائه الاسم واما
جمله على اتحاد القسمة
لانها كائنة فلفظ
يتصور بمقتضاها
في المقدار والمفصل
من الكم ما لا يكون
لاجزائه حد مشترك

وهو العدد لا غير اذ قبول الانقسام القبول عرضي متى (بالسجلات)

بالشعيرات والشعيرة بالشعيرات وذكر الامام ان هذه الخاصة هي التي تصلح لتعرف
 الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف
 الكم بهذا دورا الا ان يقال المساواة والامساواة بما يدرك باللمس لكن مع الحمل
 لا مفردا فانه لا مال الا بالعقل فقصده تعريف ذلك المقول بهذا المحسوس ولا الثانية
 لان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المتفصل فلا يشمل التعريف فلا يتسكى
 وارى انه ينبغي ذلك على ان يقول الشيء صابرة عن امكان حصوله من غير حصول
 بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المتفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول
 اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمتفصل
 ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المتفصل الا اذا اخذ
 القبول باشتراك الاسم واما ما وقع في الواقع من انه كانه اخذ القسمة الانفكاكية
 فهو ظاهر لان الامام قد سرح في هذا الموضع بان القسمة الانفكاكية يستحيل
 عروضها للمقدار اذ عندها يطل المقدار ويحدث مقدار آخر ان نعم المقدار
 يعني المادة القبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار
 ولبقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي
 ولا نقي معه (قال والمتصل ٧) من احكام الكم اتقسامه الى المتصل والمتفصل
 ثم المتصل الى اقسامه فالكيم اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك اولا الثاني
 للمتصل وهو العدد لا غير لان حقيقته مبهمة من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى
 ذلك وغيره انما ينصف بذلك لكونه مروضاً للعدد لكون اجزائه مروضاً للوحدة
 كما قول الذي توهم انه كمتفصل على ما سمعته في بحث الحروف والاول المتصل وهو
 اما ان يكون فارذات الى مجتمع الاجزاء في الوجود اولا الثاني الزمان والاول المقدار
 وهو ان قيل القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح وان
 في جهات فحجم فطبي فالحظ امتداد واحد لا يتحمل الا بصرية في جهة والسطح
 امتداد يتحمل البصرية في جهة وامكن ان يعارضها تجزئة اخرى قائمة عليها حتى يمكن
 فيها فرض اربعين على قوائم ولا يمكن غير ذلك والجسم يتحمل التجزئة في ثلاث جهات
 وحقيقته كمية ممتدة في الجهات متناهية بالسطح الواحد المحيط او بالسطح لها
 باعتبار كل جهة امتداد لازم كما في الفلك او غير لازم بل متغير كما في السمسة مثلا بين
 السطوح الستة للربيع جوهر مهيئ هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هو
 الجسم الطبيعي ويسمى باعتبار كونه حسوما بين السطوح او جواب السطح الواحد
 المحيط تحتاً وباعتبار كونه نازلاً من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعداً من تحت سمكا
 والثلاثة كمتصل لان الاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة والسطح على
 خط مشترك والجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر اتقسامه بتوهم فيه متى

٧ خلافه فان كان غيراً
 فارض زماناً لا مقدار
 خطاً ان قبل القسمة
 في جهة فقط وسطح
 ان قبلها في جهتين
 فقط وجسم تعلبي
 ان قبلها في الجهات
 متى

هو الآن يكون نهاية للشيء وبداية للمستقبل بخلاف الخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك وان هين واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقي اربعة لخمسة وان اخذ واحد خارج صارت الخمسة ستة (قال ويخصه) يعني ان الجسم المتعطي يمكن ان يتخيل بشرط ان لا يكون معه غيره حتى ان اصحاب الخلاف جوزوا وجود ذلك في الخارج ايضا واما السطح وانخط فلا يمكن اخذهما كذلك والا لمكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وحيث يلزم ان يكون للسطح حد من جهة العمق كاله حدان من جهة الطول والعرض وان يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كاله حد من جهة الطول فيكون التخيل جسما لسطحا او خطا هذا محال ويشترك الثلاثة في امكان اخذها لا بشرط شيء كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلاثة من غير التفات الى شيء آخر من المادة وعوارضها كان ذلك التخيل جسما تعليميا وينتهي بالسطح فاذا تخيلناه من غير التفات الى غيره كان سطحا تعليميا وينتهي بالخط واذا تخيلناه من غير التفات الى شيء من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا (قال والكم منه) فديقال الكم لما يقبل القسمة فينقسم الى الذاتي والرضي لان قبوله القسمة ان كان لذاته فذاتي كالعدد والزمان والمقدار والافرضي بان يكون محلا لحدوث كالمحدود والحركة والجسم او حلا فيه كالشكل اوفى محله كجسم الجسم او متعلقا بمحله كالقوى التي تنصف بنهاى الانوار ولا تباينها والكم بالذات لا يقبل الشدة والضعف اذ لا يقبل عدد او مقدار اشد في الصدة او المقدارية وانما يقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة والفرق بينهما ان تعمل كل من الزيادة والنقصان لا يكون الا بالقياس الى تعمل الآخر بخلاف الكثرة والقلة والفرق بينهما وبين الاشتداد ان العدد اذا كثر والخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل ما كان مع الزيادة بان يقال هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشتد السواد وايقضا الكم بالذات لا يقبل التضاد اما العدد فلان بعضه داخل في البعض ولا يتصور بين هذين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع واما المقدار فلانه لا يقبل بين مقدارين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع ولان كلا منهما قابل للآخر او مقبولة (قال ولا راقى) يعني ان الشيء الواحد قد يكون كالبذات وكالبعرض كالزمان فانه بالبذات كم متصل غير قار وبالبعرض كم منفصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي مقدار وايضا قد يكون الشيء الواحد كالبعرض على وجهين او اكثر من وجوه العرضية كالحركة فانها كم بالبعرض من جهة كونها حالة في محل الكه اعنى الجسم المتحرك ولهذا يسيل التجري فان الحركة القائمة بصفتها المتحرك نصف الحركة القائمة بشكل ومن جهة كونها منطبقة على الكم المتصل الذي هو المسافة ولهذا تفاوت قلة وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة اقل من الحركة الى منهاها ومن جهة

لها ما كان ان يؤخذ بشرط لا شيء وان اشتركت في امكان الاخذ لا بشرط شيء من

ذاتي ولا يقبل التضاد ولا الاشتداد ومنه عرضي وهو المحل لذاتي او المسال فيه اوفى محله او المتعلق به كافي اتصاف القوى بالذات والاعراض باعتبار آثارها من

٣ بين الذاتي والعرضي فان الزمان غير قار بالذات ومقدار للحركة المنطبقة على المسافة ولا بين كل قسمين من العرضي فان الحركة يمر منها التجري تقاسمها بالتجري والتفاوت قلة وكثرة لانطباقها على المسافة وسرعة وبطء لانطباقها على الزمان وقد يبرهن الفصل للتصل كساعات النهار وقبضات الذراع من

كونها منطبقة على الزمان الذي هو كم متصل غير فارول هذا تفاوت بالسرعة والبطء
فان قطع المسافة الميضية في زمان اسرع منه في زمانين وقد يمرض الكرم المتفصل للكرم
الموصل الغير القار اه القار كما يقال هذا اليوم غير ساطع وهذا الذراع صحت قبضات
(قالوا المقدار قديوخذ) يعني انه قد يرد بالطول والمرض والعين نفس الامتداد على
ما مر فتكون كيات محضة وقد يرد بالطول البعد المقروض اولا او اطول الامتدادين
او البعد المأخوذ من رأس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة
الى محيطها وبالمرض البعد المقروض ثانيا او اقصر البعدين او البعد الاخذ من بين
الحيوان الى شماله وبالعين البعد المقروض ثالثا والعين المتغير من اعلى الشيء الى اسفله
او فيما بين طهر الحيوان وبطه وحيد لا يكون كيات محضة بل مأخوذة مع اضافات
ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويلا وذاك ليس بطويلا وهذا
السطح عريض وذلك ليس بعريض (قال وانكر التكميلون ٦) قد اشتهر خلاف من
التكميلين في وجود الكميات على الاطلاق اما العدد فلما مر في باب الوحدة والكرة وكاه
مبنى على نفي الوجود الذهني والا فلا سلفة لا يصلونه من الموجودات العينية بل
من الاعتبارات الذهنية ولما الزمان فليسأىق واما المقادير فبناه على ان الجسم متألف
من اجزاء لا تنجز بحتمية على وجه التماس دون الاتصال الراجع للفاصل والمقاطع
والمجتمع من زواياها على سمت واحد هو الخط وباعتباره بنصف بالطول وعلى سمتين
هو السطح وباعتباره بنصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها
ولولم ان المقادير ليست جواهر فهي امور عديمة اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم
والخط للسطح كانه نقطة للخط ولا يثبت للجسم التلبي ولوثبت فالتألف من العدمي عديم
واخرج الحكماء على كون المقادير اضر اضر لاجزائها اجزاء الجسم اما الجالا فبانها
تبدل مع بقاء الجسم بعينه كاسمة الميضية تجعل تارة مدور والسطح واحد لا خط فيه وتارة
مكبها سطوح وفيها خطوط والمكب يجعل تارة مستطيلا يزداد طوله وينقص
عرضه وتارة بالمكس واما تفصيلا فبان ثبوت السطح للجسم يتوقف على تنهيه ضرورة
ان غير المتناهي لا يحيط به سطح وثبوت التناهي يقتضي الى رهان بدل عليه كما سيحى
في بيانهاى الالاماد فلو كان السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الخط للكرة
يتوقف على حركتها الوضعية المستديرة تحدث نقطتان لا ينجر كان هما قطباها
و بينهما خط هو المحور وعلى محيطها منطقة هي اعظم الدوائر او يتوقف على
قطعها يحدث سطح مستدير هو دائرة يحيط بها خط مستدير وما يوقف ثبوته لشي
على الغير لا يكون نفسه ولا جزأ منه واخرجوا على كون المقادير وجودية بانها ذات
اوضاع يشار اليها اشارة حسية بانها ذات ولا اشارة الى المدم تامة ما في الباب ان عروض
السطح للجسم التلبي وعروض الخط للسطح وعروض النقطة للخط انما يكون باعتبار

١ مع اضافة وبسمى
الطول والمرض
والعين متن

٢ وجود المدد لما مر
وجعلوا المقادير
جواهر بحتمية على
افاضة مخافة او امورا
عديمة لكونها ذاتيات
وانقطاعا ورد
الاول بل يد لها مع
بقاء الجسم بعينه
ويوقف السطح على
التناهي المقتر الى
البرهان والخط في
الكرة على الحركة
او القطع والتناهي
يكون ذاتا واضحا
واجب بان التبدل
اوضاع الجواهر
والتوقف على الغير
كونها على حالة
مخصوصة والاشارة
اليها انفسها متن

١٢ انكره المتكلمون لوجوه الاول انه لو وجد تقدم بعض اجزائه بالضرورة وليس الا بالزمان فيستلزم ورود بانه بالذات فان تقدم الامس على اليوم لا يقتضي الى طرؤ الثاني الزمان اما ماض او مستقبل ولا وجود لهما او حاضرا ولو وجد لكان غير متقسم ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان ١٨٦٥ في الوجود وحينئذ يلزم تنافي الانات

المتاهي وهو عدم الامتداد الآخذ في جهة ما بمعنى نقاد ذلك الامتداد وانقطاعه وهذا القدر لا يقتضي عدمية هذه الامور لجواز ان يكون الوجودي مشروطا بالعدمي ومتصفا به واجيب بان الذي يتغير و يتبدل مع بقائه الجسم هو وضع الجواهر الفردة بعضها مع بعض فقد يجتمع وقد يفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة فان اردت بقوت المقادير هذا فلا نزاع وان اردت اوضاع فاعلم بالجسم غير اجزائه وهيئات ترتيبها فتشعخع ولا دلالة لما ذكرتم عليه وانما يتم لو ثبت في الجزء الذي لا يتجزأ وما ذكر من توقف السطح والخط على امر خارج عن الجسم وعما يتوقف عليه الجسم ليلزم كونها عرضين فراجع الى ما ذكرنا اذ حققتكما عندنا الجواهر الفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص بان يقترب على الطول من غير عرض او على الطول والعرض من غير عرض والمتوقف على الغير هو تلك الحالة والترتيب المخصوص وما ذكر من كونها ذوات اوضاع فضعنا الاشارة انما هي الى نفس الجواهر الفردة المرتبة ترنا مخصوصا والنهايت اعدام وانقطاعات بمعنى انه ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخر (قال المبحث الثاني في زمان ٢) احجج المتكلمون على نفيه بوجوه الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه متقدما على البعض للقطع بانه ليس امر اثار الذات يجتمع الاجزاء بحيث يكون الحادث الآن حادثا يوم الطوفان بل لو وجد لم يكن الا امر انقضاء متصرا يصدر جزء منه بعد جزء بسببية زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم ههنا وامكانه في سائر اقسام التقدم فيكون للزمان زمان و يتقل اليه فيستلزم واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ذاته من غير ان يجتمعا في الوجود معلوم بالضرورة ككون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض فان سمي مثله قدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل من التقدم والمتأخر في زمان فلاحصر لاقسام التقدم في الخمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم سادس يساوي ان يسمى التقدم بالذات الثاني ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضرا ولا وجود للاولين وهو ظاهر وكذا الثالث لانه لو وجد قاما ان يكون مقسما وهو محال ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير متقسم وبطل الكلام الى الجزء الثاني الذي يصير حاضرا وهو اجزاء الزمان من آيات مثالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي نفس الجسم ومنطبقة عليه فلم يترك الجسم من اجزاء لا يتجزأ وهو باطل الزمان او امتدالا بلا دلة النفاة فان قيل

الماضي من ازل والا قاما في الماضي او المستقبل والكل محال اجيب بجمع (لوصح) الانحصار فان من الموجودات ما لا يكون في شيء من الازمنة كالزمان وانما ذلك فيما يكون زمانيا كالحركة نعم ثم انحصار الزمان في الثلاثة بل في الماضي والمستقبل لكن وجودهما في نفسيهما لا يستلزم وجودهما في زمانين

الاستلزام لوجود الجزء الذي لا يتجزأ وهذا بخلاف الحركة فان الموجود منها هو الحصول في الوسط وهو مستمر من المبدأ الى المنتهى ولا يصح في الزمان لقطع بين زمان لطفان لا يوجد الان ورد باننا لانسلم انه لا وجود لهما مطلقا بل في الحال وعلى التبادل فان قيل فلا لماضي في الماضي والمستقبل في المستقبل لانه يعود التقسيم السابق اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق الموجود وكسبب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قيل اذا انحصر العام في عدة امور وكل منها معدوم كان معدوما بالضرورة ولذا قالوا لا وجود لجميع الحركات

لوضح هذا الدليل لزم ان لا تكون الحركة موجودة لجر ياته فيها اذ لا وجود للماضي
 منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء الذي لا يتجزأ مع ان
 وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا التقص لا يتم الزاما ان التكليم يلزمون
 وجود الجزء الذي لا يتجزأ ولا استدلالا لان الموجود من الحركة هو الحصول في
 الوسط على استمرار من اول المسافة الى آخرها وهو ليس بمنجزى الى الماضي والمستقبل
 والحاضر ليأتي التزديد المذكور بخلاف الزمان فإنه كم منقسم لذاته وليس بمحصل
 من المبدأ الى المنتهى للقطع بان الحادث يوم الطوفان ليس حادثا الآن وسيجيء لهذا
 زيادة محقق في وقت الحركة واجيب عن اصل الاستدلال باننا لا سلم انه لا وجود للماضي
 ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون ولا للمستقبل الا ما هو
 يصدر الكون. لى غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال فان قيل الماضي لا وجود له في
 الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لانه اما ان يكون منقسما فيلزم اجتماع
 اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ وكذا الكلام في المستقبل اجيب
 بان الموجود في احد الازمنة اشخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لا يستلزم
 كذب الاعم فان قيل الموجود علم يحصر انقسامه فيما يكون موجودا في الماضي او في
 المستقبل او في الحال والعام اذ يحصر في اقسام ممدودة كل منها معدوم كان ممدوما
 ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن الخاص اجيب بعم انحصار الموجود في الاقسام الثلاثة
 لحوا ان يكون من الموجودات ما لا شئ وجوده بالزمان فيوجد ولا يصدق انه
 موجود في شئ من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا في زمان فلذا قال
 ابن سينا ان عدم تنامي الحركات الماضية لا يوجب التسلسل لانها ليست امورا موجودة
 متصفة بالانهاية اذ لو كانت موجودة فوجودها اما في الماضي واما في الحال واما في
 المستقبل والكل محال نعم يتم انحصار الزمان في الماضي والمستقبل والحال بل في الاولين
 لان الحال ليس قسما راسه بل حدا مشتركا بين الماضي والمستقبل ويجوز ان يكون كل
 منهما موجودا في الجملة وان لم يوجد في شئ من الازمنة لانه لا امتناع ذلك من دليل
 فان قيل الموجود في الجملة اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء
 قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية اى عدم مسبوقية البعض بالبعض او غير
 منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل وقد يحصل هذا جوابا عن
 اصل الاستلال (قال الثالث) الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد
 الوجود لان هذه البعدية لا تكون الازمانية لان التأخر لا يجمع التقدم فيلزم ان يكون
 للزمان زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم والتأخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه
 ليس بذاتي واذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لانه مركب قبل الانقسام
 ومقتضى محذ وتنضى اخره شيئا قسما والواجب ليس كذلك واجيب بان كون

٢ لو وجد لامتنع

عدمه بعده لاقتضاء

الزمان فيكون واجبا

مع تركيبه وقضيته

وردها به يكتفى لبعدية

العدم كونه في الآن

الذي هو طرف الماضي

المنقطع به الزمان

ولو سلم فامتنع عدمه

بعد الوجود انما

يقضي السدوام

لا الوجود متى

الفلاسفة بوجهين الاول اننا اذا فرضنا في مسافة حركتين متوافقتين $\frac{1}{2}$ في الانقطاع فان توافقنا في السرعة
 والابتداء ايضا قطعنا
 معا وان تأخر ابتداء
 الثانية او كانت ابطأ
 قطعت اقل فبين
 طرفي الاولى امكان
 قطع مسافة معينة
 بسرعة معينة واقل
 منهما بسرعة معينة وبين
 طرفي الثانية امكان
 اقل من ذلك تلك
 السرعة فهناك امر
 مقداري لا يرجع الى
 السرعة او امتداد
 المسافة او التحرك هو
 المعنى بالزمان فان قيل
 الحكم بالمية والتأخر
 والسرعة فرع
 وجود الزمان فيدور
 قلنا ممنوع فان المنكرين
 قاطعون بهذه المعاني
 انما تقدم الابد على
 الابن ضروري وليس
 وجود الاب وهو
 ظاهر ولا مع عدم
 الابد لانه قد يكون
 لاحقا ولا تقدم فلا بد
 من الانتهاء الى ما
 يتقدمه التقديمية
 والتأخرية لذاته بحيث
 انه لا يصير قبله بعد
 ولا بعده قبله هو المراد
 بالزمان واجيب بان
 هذه الامكانات والقبلية اعتبارات عقلية تنصف بها الاعداد فان ما بين اليوم واول السنة او الشهر متعاطف (الابن)

العدم بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الآن الذي هو

طرف للزمان الذي مقتضى اعني الطرف الذي به انقطع الزمان ولو سلم فاستباح
 العدم بعد الوجود لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته فانه ان يكون دائما يتحدد
 الاجزاء على سبيل الاستمرار ولا استغناء فيه (قال واقتضت) تسكت الفلاسفة في وجود
 الزمان بوجوه الاول اننا نعرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة
 اخرى اقل تلك المسافة مثل الاولى في السرعة فان توافقنا مع ذلك في الاخذ والترك بان
 ابتداءنا معا ووقفنا معا في الضرورة نقطعان المسافة معا وان توافقنا في الترك دون
 الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى في الضرورة نقطع الثانية اقل
 مما قطعت الاولى وكذا ان توافقنا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع
 اقل فبين اخذ السرعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع
 مسافة اقل منها بسرعة معينة وبين اخذ السرعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان بتلك
 السرعة معينة فهناك امر مقداري اي قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة
 وتفاوت بتفاوت ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا
 عنه بالامكان وسببه بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة
 ولا امتداد التحرك لانه قد يختلفان كالحركة في تمام المسافة تساوي نصف تلك الحركة
 في السرعة مع الاختلاف في المقدار وكالحركتين للتساوي في مقدار المسافة مع اختلاف
 مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطء او على العكس بان تقطع السرعة في ساعة
 فرحضا والطبقة نصف فرسخ وكحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة
 او حركة الجسمين للتساوي في المقدار بقطع المسافة احدهما في ساعة والاخرى
 في نصف ساعة فان قيل قد يتم اثبات وجود الزمان على مقدرات بتتبع الحكم فيها
 على وجود الزمان كالحكم بان هذه الحركة مع تلك او متأخرة عنها اي بالزمان واسرع
 منها اي تقطع المسافة في زمان اقل او تقطع في زمان مساو زمانها مسافة اطول فيكون
 دورا قلنا لان سلم توقف صحة هذه الاحكام على كون الزمان موجودا في الحارح
 فان المنكرين يعترفون بكون الشيء مع الشيء او بعده وكون بعض الحركات اسرع
 من البعض واجاب الامام بان المقصود من هذا انه فان تحقيق ماهية الزمان وكونه
 مقدارا للحركة لا يثبت اصل وجوده فانه يدهي الوجه الثاني ان كون الابد قبل الابن
 ضروري لا يثبت فيه قائل وليس هذه القبلية نفس وجود الابد وحده لانها اضافية
 بخلافه ولانه قد يوجد مع الابن بخلافها ولا مع عدم الابن او هو وحده لانه قد يكون عدما
 لاحقا لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العددين في كونهما عدم الابن وهذا معنى
 قولهم العدم قبل كعدم بعد وليس قبل كعدم فنعين ان يكون قبلية الابد وعبارة

وعدم الحادث متقدم متى ان المقصود ١٨٩ التنبيه والافوضاد امتداد بتصف بالمتن والامتناع ضروري

الابن لامر آخر ولا بد من ان ينتهي الى ما يلحقه القليلة والبعيدة لذاته قطعا لتسلسل وهو المراد بالان مان فانه الذي يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل وسائر الاشياء تكون قبلها لما يمتد بها الجزء قبل وبعد المطابقة الجزء البعد حتى لو وجد الاب في الجزء البعد والاب في الجزء قبل لكان الاب بعد الابن واجيب عن الوجهين بان ما ذكرتم من الامكانيات القابلة للتفاوت ومن التولية المتصف بها وجود الاب من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية بليل انها تصف بها الاعداد فان من اليوم الى رأس الشهر اقل من اليوم الى رأس السنة وان عدم الحادث قبل وجوده فزعمت الفلاسفة ان المقصود التنبيه على وجود الزمان لا الاستدلال لانه ضروري يترقب به الصامة ومن لاسيل لهم الى الاكتساب ولهذا يسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات ويجري انكاره بجري انكار الاوليات وانما الخفاء في حقيقته (قل فزعوا) القوم وان ادعى بعضهم ظهورانية ان مان فقد اتفقوا على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متعدد معلوم بقدر به متعدد غير معلوم كما يقال انك عند طلوع الشمس ور بما يشاكر بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعوده وقتل متى قام زيد يقال في جوابه حين قعدوه ولو علم وقت قيام زيد يقال في قعدوه متى قام زيد بذلك يختلف تقدير المتعددات باختلاف ما يقتضيه المقدور لظهوره عند المخاطب كما تقول الصامة للامة اجلس يوما والقاري اجلس قدر ما تقرأ الفصحى والكاتب قدر ما تكتب فصحة والترك قدر ما يطبخ مرجل لحا ولا يخفى ان ليس في هذا التفسير اعادة تصور ماهية الزمان وانما الفلاسفة فذهب ارسطو واشياحه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم واخضعوا على ذلك بانه مقدار اى كم متصل اما الكمية فلقبوه بالساعة واللامساوية فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان متصلا لانتهى الى ما لا ينقسم اصلا كوحداث الامددلان هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآتات المتتالية ويلزم منه الجزء الذي لا ينجز لانطافه على الحركة الناطقة على المسافة ثم انه مقدار لامر غير فار الذات وهو الحركة والالكان هو ايضا فار الذات اى يجمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادثا يوم الطوفان وهو محال ولا يجوز ان يكون مقدار الحركة مستقيمة لانها لازمة الاقطاع لما سيجي من تاهي الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المستقيمة على مسافة متناهية والزمان لا يقطع كما مر فحين ان يكون مقدرا بحركة مستدرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات ليكون مقدارها اقصر فيصلح لتقدير جميع الحركات فان اقل قدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسح بالذراع وتقدير المائة بالمشرة واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم اليومية اذا الاكبر قدر بالاصغر والاكثر باقل كالفرسخ بالذراع والمائة بالعنترات دون العكس ورد ذلك بانه

كالجسم وسكونه بل
الواجب وجميع
المجردات تنصف
بالكون في الاعمى
واليوم والقدر كالحركة
من غير فرق وبهذا
يظهر انه ليس مقداراً
للوجود لان المتغير
لا ينطبق على الثابت
وبالعكس الثاني ان
الحركة بمعنى الكون
في الوسط ثابت مقداراً
لا يكون متغيراً بمعنى
المتمد من المبدأ الى
المنتهى وهمي مقداراً
لا يكون موجوداً
اثبات ان ثبوت
العرض مع عدم محله
يدعي الاستحالة
بمخالف ما ينبغي لزمان
مع عدم حركة الفلك
وبهذا يظهر انه ليس
نفس الفلك ولا حركته
واجب عن الاول
بان غير المتغير انما نسب
الى الزمان بالحصول
منه لافيه فنية المتغير
الى الغير هو الزمان
ونسبة الثابت الى
المتغير هو الدهر والى
الثابت هو السرمد
وعن الثاني بما لا
يجب بل يتمتع في وجود
غير القار اجتماع جزئين منه فكذلك في وجود مقداره وعن الثالث بان ما يصلى حكم الوهم والكل ضعيف - س - (د - كة)

فيكون الزمان مقداراً لها فان قيل هذا تعريف للزمان وتفصيل لذاته فكيف يطلب
بالجدة قلنا الشيء اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه مالم يتمتع اثبات اجزاؤها بالبرهان
كجوهرة النفس وتركيب الجسم من الهوى والصورة وههنا لم يتصور من الزمان
الا انه شيء باعتباره تنصف الاشياء بالقبلية والبعدية وليست المقدار به من ذاتيات هذا
المفهوم بل من ذاتيات حقيقته واعرض على هذا الدليل بانه مبنى على اصول فاسدة
مثل بطلان الجزء الذي لا ينجزاً ومثل امتناع اتصال الحركات ولزوم السكون بين كل
حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون عدده بعد الوجود
متنظيماً لزمان آخر وبعد ثبوت هذه الاصول بالدليل والقرائن الحصص اما بان يصح
هذا احتجاباً على باقي الفلاسفة فلا نسلم ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون كما متضياً
لموضوع وانما يلزم ان لو كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة
غير مسبوكة (قال ثم عورض ؟) اى الدليل المذكور بوجوه احدها ان الزمان لو كان
مقداراً للحركة لامتنع انقلاب الامور الثابتة اليه اما الملازمة فانه حينئذ يكون متغيراً
غير قار لان مقدار المتغير اولى بان يكون متغيراً والمتغير لا ينطبق على الثابت لان معنى
الانطباق ان يكون جزءاً من هذا مطابقاً لجزء من ذلك على الترتيب في التقدم والتأخر
واما بطلان اللازم فلا نكاً قطع بان الحركة موجودة امس وايوم وهذا كذلك
تقطع بان السكون بل الاعمى وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع
المجردات موجودة امس واليوم وغدا وان جاز انكار هذا جاز انكار ذلك وبهذا
الوجه ابطلوا قول ابي البركات ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر وما لا يكون
في الزمان ويكون باقياً لابد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود
وذلك لان المقدار في نفسه ان كان متغيراً استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتاً
استحال انطباقه على المتغير وثانيها ان الحركة كما سيجي نطلق على كون التهرل
متوسطاً بين المبدأ والنتهى وهو امر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر المتمد في
المسافة من المبدأ الى المنتهى وهو وهمي محض لا يتحقق له في الخارج لعدم تقرر
اجزائه فالحركة التي تجعل الزمان مقداراً لها ان اخذت باللفظ الاول لزم كون الزمان
قاراً غير سيال وهو محال وان اخذت باللفظ الثاني لم يكن الزمان موجوداً ضرورة
امتناع قيام الوجود بالمعوم وثالثها لو كان الزمان مقداراً لحركة الفلك لكنا نتصور
وجوده بدونها فنصور محال واللازم باطل لاننا خاطمون بوجود امر سيال به القبلة
والبعدية والمضى والمستقبل وان لم يوجد حركة ولا فلك حـ لو تصورنا مده
كان الفلك معدوماً فيها فوجد اوساً كنا نفكره او يعدم فيها الفلك او حركه
لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها وان امكن انكار هذا
الامر بدون الحركة امكن انكاره معها من غير فرق وبالملة فارتفع الزمان ارتداع

حركة الفلك ليس بدنيا كما ارتفاع مقدار السبي بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من
العقلاء الى بدهة ازالة الافلاك وايدبتها بهذا يظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم
او حركته على ما هو رأي البعض وقد يجلب اما من الاول فبان النسبة الى الزمان بالحصول
فيه لا يكون الالتيغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء
كالحركة والتحرك او تقدير الكسكون فان معنى كونه في ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت
في ساعة وذكر ابن سينا ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة والحركة في الزمان واما
غير المتغير اعم ما يكون فالذات فاما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له
جزء يطابق المتقدم من الزمان وجزء يطابق التأخر منه وهذا كما ان نسبة استمرار غير
المتغير وثباته الى استمرار غير المتغير كالسماء الى الارض تكون بالحصول معه من غير
أصور الحصول فيه ولا خفاء في الفرق بين حصول الحركة مع الزمان وحصول
السماء مع الزمان وحصول السماء مع الارض وانها معان متحصلة لا امتكان في ان يعبر
عن كل منها بعبارة يرى انها مناسبة لها على ما قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان
ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمعد ويعبها الدوام
المطلق والذي في الماضي ازل والذي في المستقبل هو الابد قال الامام وهذا هو ويل خال
من التحصيل لان ما يفهم من كان ويكون اذا كان موجودا في الاعدان فاما ان يكون
متغيرا فلا ينطبق على الثابت او ثابتا فلا ينطبق على المتغير وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة
واعتراض بانه لا اسمالة في الانطباق بين المتغير والثابت فاما قول طاس فلان الف سنة
فانطبق مدة بفسائه على الف دورة من الشمس والمكلمون يقولون القديم موجود
في ازمة مقدرة لانهاية لاولها والجواب انه لا يصح حينئذ ما ذكر ان الزمان لما كان غير
فارا استحال ان يكون مقدار الهيئة فارة على ان انطبق مدة البقاء على الف دورة انما هو
من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان
نفس النسبة بل المتغير الذي ينسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية على
ما سرح به البعض الا انه اقتصر من بيان هذه المعية على انها ليست معية شيئين بقمان
في زمان واحد ثم قال وغير الحركة اذ الحركة انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا يفيد
وهذه المعية ان كانت بقياس ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى ثابت
فهو السرمعد وهذا الكون اعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بازاء كون
الزمانيات في الزمان فذلك المعية كانها معني للامور الثابتة ولا يتوهم في الدهر ولا في السرمعد
امداد والالكان مقدارا بالحركة ثم الزمان كطول الدهر والدهر كطول السرمعد
فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مباديها ما وجدت الاجسام فضلا عن حركاتها
ولولا دوام نسبة الزمان الى مبداء الزمان لم يتحقق زمان زمانا ان سائر ابعاد احوال
المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو

الدهر ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر في ذاته من السرمد وهو بالقياس الى
 الزمان دهر يعني ان الدهر في نفسه شيء ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذي هو متغير
 في ذاته سمي دهرًا هذا ما وقع اليه من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى
 يحصل على ما قل الامام واما من الثاني فيبان تخاريف الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع
 وهي امر غير قابل بوجود منها جزء فجزء من غير ان يحصل جرآن دفعة وهذا معنى
 وجودها في الخارج واما الوهمي هو المجموع الممتد من المبدأ الى المنتهى فكذلك مقدارها
 الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهما لا يوجد منه جزآن دفعة بل لا يزال يتجدد
 ويتصرم ويوجد منه شيء فشيء وهذا ما يقال ان هناك امرًا غير متقسم بفعل بسيلانه
 ازمان كما ان في الحركة معنى هو الكون في الوسط بفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع
 واعتراض بان هذا قول يتألى الاكث لان ذلك الامر الغير المتقسم ليس غير الآن واجيب
 بانه لا احزاء هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يرضى لها التجزى والانقسام بحسب
 الفرض والوهم دون الخارج فورد الاشكال بانه لا وجود لزمان حينئذ لان نفس الامتداد
 موهوم والجزء ممدوم فاذا يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزائها وان لم تكن
 يافعل الان المجموع المتصل الذي يجزأ في الوهم موجود في الخارج وبخلاف
 الحركة فانه يوجد منها امر مستمر هو الكون في الوسط من غير لزوم محال واجيب
 بان المراد ان في العقل امتدادا لا وجود له في الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده
 ونجرب به عرضت لاجزائه المفروضة قبلات وبعديات متعددة متصرفة ولا يكون
 الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قابل يحصل في العقل بحسب استمراره
 وعدم استقراره ذلك الامتداد الذي اذا فرض تجزؤه كان ملوق التقدم والتأخر
 لاجزائه المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر وكذا معينه للحركة واذلا وجود
 للجزئين مما لا في العقل لم كون القبلية والبعدية العارضتين لهما كذلك ولهذا
 يرضان لمدد كيف ولو وجدتا في الخارج وهما متضايفان لم وجود مروضيهما
 معاني الخارج ولمزم كون الزمان قار الذات وما يقال من ان الموجود في الخارج من الزمان
 مروض للقبلية والبعدية مجاز والمراد انه متعلق بهما بمعنى انها بسببه يرضان
 للاجزاء المفروضة للزمان العقول هذا غاية تحقيقهم في هذا المقام دفعا للاشكالات
 الموردة من قبل الامام مثل ان قبلية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا كانت
 قبلية الامس على القدومية الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبعدية لو وجدتا
 لا متناه انصاف المدم بهما ولكن وجودهما بالزمان وتسلسل ولزم وجود مروضيهما
 معا ضرورة كونهما متضايفين فيكون الزمان قار الذات لاجتماع اجزائه المفروضة
 للقبلية والبعدية ولو كانتا من الاعتبار العقلية التي لا وجود لها في الاعيان لم يلزم
 وجود مروضيهما في الخارج فلم يدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان لما ان تكون

متناهية فينتج اختلافا بالقبليّة والبديّة الذائنين او متناهية فلا يكون الزمان متصلا
وانتخير بان قولهم لابد في الخارج من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامتداد
بمجرد ادعاء لجواز ان يحصل لامن موجود او من موجود قار بحسب ماله من النسب
والاضافات الى التغيرات على ما سمعنا واما عن الثالث فبان القطع بوجود امتداده
التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير ان لا يكون فلان ولا حركة اصلا
او يكون له عدم سابق او لاحق انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم كحكمه بان خارج
الفلك فضاء لا ينهيه واعتراض باننا نجد القطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة
وعدها على السواء ان حقا فحق وان وهما فوهم والفرقة تحتاج الى البرهان
(قال وذهب القدماء ٢) اي من الفلاسفة الى ان الزمان حوهر مستقل اي قائم بنفسه
غير مقتر الى محل يقومه او حركة تقفه فهم من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن
عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتأخر بين الوجود والعدم لا يتصور الا
بزمان فان كان حين الاول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان
بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع عدم قبل الوجود او بعده لا ينافي
الامكان الذاتي بمعنى جواز عدم في الجملة ومنهم من اعترف بامكانه واليه ذهب
افلاطون وانبيهه وعمدتهم التحويل على الضرورة بمعنى اما فاطمون بوجود امر به
التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة او لاحق لو فرضنا
ان الفلك كان معدوما فوجد ثم في كذا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك
على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماض والوجود في زمان لاحق حاصر والفناء
في زمان آخر مستقبل فلا يكون فلان ولا حركة ولا شيئا من حواضنها بل حوهر ازل
يقبل ويتغير ويتجدد وينصرف بحسب النسب والاضافات الى التغيرات لا بحسب
الحقيقة والذات ثم انها باعتبار نسبة ذاتها الى الامور الثابتة يسمى سرمدنا والى ما قبل
التمتدات دهرنا والى مقارنتها زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه في نفسه لم يحكم بوجوده
واستخير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا المتنازع الهائل الذي لا يبرح فيه مقرر
الاراء على سب (قال المحقق الثالث في المكان ٦) لاختفاء في اية شيء في كل الجسم عنه
ويسكن فيه او لا يسكن معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب ان ماهيته السطح
الباطن من الجسم الحاوي للمماس للسطح الطائر من المحوى واليه ذهب ارسطو
واشياءه من المشائين او البعدي الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويحد به واليه ذهب
كثير من الفلاسفة والمتكلمون فزعموا ان من البعد ماهو مادي محل في الجسم ويقوم
به ويتنوع اجتماعه مع بعد آخر مما له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم العلوي
ومنه ماهو مفارق لا يقوم بمحل بل محل فيه الجسم ويلاقيه بمجمله وبما حده بعد الجسم
متطابقا عليه بمحداه الا انه عندنا كالجسم عدم محض ونفي صرف يمكن ان لا ينفصله شاغل

٣ الى انه جوهري مستقل
قيل واجب امتناع
عدمه سابقا لاحقا
وردا به لا يقتضي
امتناع عدم مطلقا
وقيل يمكن واليه ذهب
افلاطون وانبيهه
وعمدتهم القطع
بوجوده وان لم يكن
جسم ولا حركة متن

٦ والمعتبر من المذاهب
انه السطح الباطن من
الحاوي او البعد الذي
ينفذ فيه بعد الجسم
فان من البعد مادي
محل في الجسم وبائع
ما يمانه ومفارقا محل
فيه الجسم ويلاقيه
بمجمله بحيث ينطبق
على هذا الجسم ويتخذ
به الا انه عند افلاطون
موجود يتنوع خلوه
من شاغل وعند
المتكلمين مفروض
يمكن خلوه وهو المعنى
بالفرغ التوهم الذي
لو لم ينفصله شاغل
لكان خاليا فقهنا
القسمان من

١ ان المكان هو السطح
او البعد و حصة
السطح بوجوه الاول
انه موجود يقبل
التفاوت والاشارة
والانتقال منه واليه
والبعد الموجود ان
قيل الحركة كان له
مكان وتسلسل على
ان جميع الامكنة
يقتر الى مكان فيكون
داخلا فيها يكونه
احدا خارجا عنها
يكونه طرفا لها وان
لم يقبل لم يقبلها الجسم
لما فيه من البعد اللازم
الثاني ان تمكن الجسم
ح يستلزم غود بعده
في البعد المكاني فيكون
فيه بعدان و يمتنع
الثالث ويرتفع الانان
عن وحدة هذه
الذراع مثلا وعن
تساوي اصل التمكن
والمكان الثالث ان
البعدا ان يقتر الى
المحصل فلا يفجر د او
يستثنى فلا يحصل
والجواب ان يبني الكل
على تماثل البعدين
وهو م مت

وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة
امتداد موجود قد يكون ذراعاً وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم وقد
يسع ما هو اصغر منه او اكبر وتوضيحه انا اذا توهمنا حلوا الاناء عن الماء والهواء
وغيرهما فمابين اطرافه امتداد قد يشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء
ويسمونه البعد المفقور بمعنى انه مشهور مقطوع عليه البديهة فار كل احد يحكم بان الماء
فيما بين اطراف الاناء وقيل بمعنى انه ينشف فيدخل فيه الجسم بماله من البعد ويسبر عنه
افلاطون تارة باليهوى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة
لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الحسية التي بها
يقبل الجسم الابعاد وتتميز عن المبردات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان امتناع كون حيز
الجسم جزءاً منه في غلبة الظهور فكيف يذهب اليه الصاقل ثم ان هذا البعد عند
افلاطون واتباعه يمتنع الخلو عن شغل وعند البعض يمكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء
هم المتكلمون وبعض الفلاسفة ففي هذا البحث مقامان احدهما في ان المكان هو السطح
او البعد واثنيهما في ان الخلاء يمكن او يمتنع (قال المقام الاول) اخرج القائلون بكون
المكان هو السطح بانه لا يقبل منه الا البعد او السطح والاول باطل لوجوه الاول انه
لو كان هو البعد فاما ان يكون متوهماً مفروضاً على ما هو رأي المتكلمين وهو باطل لان
المكان موجود ضروري او استدلالاً بانه يقبل التساوي والتفاوت حيث يقال مكان
هذا مساو لمكان ذاك او زائد عليه لو ناقص عنه نصفه او ثلث او ربع او غير ذلك وبانه
يقبل الاشارة الحسية وانتقال الجسم منه واليه حيث يقال انتقل الجسم من هذا المكان
الى ذاك والانقسام بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد والانصال
والانفصال الى غير ذلك ولا شيء من العدم المحض والنفي الصريح كذلك واما ان
يكون حقيقاً موجوداً على ما هو رأي افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه ان
كان قابلاً للحركة الابدية التي هي الانتقال من مكان الى مكان لكان له مكان وينقل الكلام
اليه يلزم ترتيب الامكنة لال نهاية وهو محال لما مر في ابطال التسوي ولان جميع الامكنة
الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلاً للحركة مقترراً
الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلياً في جهة الامكنة لكونه واحداً منها
وان يكون خارجاً عنها لكونه طرفاً لها وذلك محال وان لم يكن ذلك البعد الذي هو المكان
قابلاً للحركة لزم ان لا يكون الجسم قابلاً للحركة لانه ملازم للبعد المتناهي لقبول الحركة
وملازم منه في الشيء متاف لتلك الشيء التساوي ان المكان لو كان هو البعد هو موجود
ضروري او استدلالاً لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد
القائم به في البعد الذي هو مكانه لان هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل لا تقطع بانه
ليس في الاناء المملوء من الماء الابدع واحد ولا نه يستلزم اجتماع الثنائي اعني البعدين في محل

٢ اهلوكان السطح لمساوالتكن ١٩٥٥ كما دلجتنا الدور صفحة دقيقة و بالمعكس ولم تقم الاجسام اذا حاوى

للحيط و تبدلت
الاحكام اذا لطير
السكن في الهواء
الهاب يستبدل
الطوح فيلزم نصر
و القصر المصرك
لايستبدلها فيلزم
سكونه و مكان زيد
حين ملاء الهواء
موجود و يلزم عدمه
الى غير ذلك من
الامارات التي ربما
تفيد قوة الظن وان
لم يتم برهاناً متى
٨ ان الخلاء ممكن او
متنع حجة الامكان
وجوه الاول اذا
فرمتنا صفحة ملاء
عن مثلها دفعة لم
في قول زمان الارتقا
خلو الوسط ضرورياً
انه انما يتلى عندكم
بان تقال الهواء اليه
وذلك بعد المروء
بالاطراف و رد بعد
تسلم امكان الارتقا
ينبع مكاه دفعة اوفى
ان قاهره حركة يقتضو
زمانا وان اردت يكونا
دفعة كون ارتفاع
الاجزاء معاً لئلا يلزم
التعكك فغير مفيد

واحد هو التكن ولانه يستلزم ارتفاع الامكان عن البديهيات ككون هذا البعد ذراعاً
واحداً مثلاً لجوز ان يكون ذراعين او اكثر تدخلاً و ككون التكن مساوياً بمكانه في المقدار
لجوز ان يكون بعد احدهما زيد من الآخر حصل من تدخلهما هذا المقدار المشاهد
وكل ذلك متناف بالاتفاق الثالث ان البعد في نفسه اما ان يقتصر الى المحل فينزع تجرده
عن المادة على ما تدعو به في البعد الذي هو المكان و اما ان يستغنى عنه فلا يحل في المادة
على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به حيث
يقتصر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل انه يجوز ان لا يقتصر في نفسه الى المحل و يرضى له الحلول
فيه و اجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم متخلفاً بالماهية بالبعد
المفارق وان اشتركا في ذاتي اوعر مني هو مطلق البعد فلا يتنع اختصاصه بقبول
الحركة و اقتضاء المحل و اختصاص البعد المفارق بالمكان التوقيف ولا يكون اجتماعهما
من اجتماع الثنتين على ان ما ذكر من تعدد البعد في التكن به اجتماع الثنتين ليس بمستقيم
لان احدهما في التكن والاخر في التكن (قال حجة البعد) ادخج القائلون بكون
المكان هو البعد بانه لو كان هو السطح لزم انتفاء امور يحكم بديهية العقل بثبوتها منها
مساواة المكان للتكن فان الشعبة المدورة اذا جعلناها صفحة دقيقة كان السطح
المحيط بها اضواء المحيط بالدورة و اذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها
اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالتين واحد وكما اذا جعلنا في المكعب نفرة
عميقة بزيد السطح المحيط به مع انتفاص الجسم ومنها كون كل جسم في مكان مع ان الجسم
المحيط بالكل لا يصبو به جسم ليكون سطحه الباطن مكاناً له ومنها كون الطير الواقف
في الهواء عند هبوب الرياح قائم يقبل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة
اما نفس الحركة الابدية او ملزوم لها ومنها حركة القمر الدائر لان السطح المحيط به
من فلكه واحد لا يتبدل و عدم تبدل المكان ملزوم للسكون لان تبدله لازم الحركة
او نفسها ومنها بقاء المكان الذي خرج منه زيد مع انه قد ملاء الهواء فلم يبق مكان
فيه من السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم في حيز مع ان
الاجزاء الباطنة من الماء مثلاً لا تكون في سطح من الهواء الا بطريق التبعية و الجوز
كما يقال الماء في الفلك ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم ههنا او هنالك على انه
هل يحيط به جسم اولا ومنها انما تصور جسماً لا يماسه شيء بل يوجد وحده مع امتناع
ان تصور جسماً لا يكون في حيز ومنها انما تقطع بان كلاماً من القطب الجنو و الشمال
في حيز آخر وان كل نقطة على سطح الفلك المحيط تحرك بهر كته من موضع الى
موضع وبالجمله فهذه وامالها امارات تقيد قوة الظن بان المكان هو البعد لا السطح
وان كان لنا قشة مجال في استجمالة بعض الوازم اوفى لزومها على الما بضي (قال المقام
الثاني ٨) التنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لا يشغله شاغل سواء سمي بعداً او لم يسم

لجوز ان يمر الهواء الى الوسط في زمان الارتفاع في الجمله يلخص بين منع الزوم وامكان الزوم الثاني اولاً

١ الخلاء لا يمنع انتقال الجسم من مكان الى مكان لان ما في المكان الثاني ان اقدم وحدث في المكان الاول جسم آخر
فخلاف مذهبهم وان استقر مكانه لم يتداخل او تكاثف وتخلخل ١٩٦ ماحول امكان الاول وذلك بنور

وسواء جعل مطلقا موجودا او موهوما فان قيل فاعني القول بمكانه عند من يحمله نفيا
محضا وصدا صرفا لا يتحقق اصلا قلنا معناه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لا يتناسان
ولا يكون بينهما ما يمازهما اخرج القائلون بان كان الخلاء بوجه الاول لو فرضنا
صفحة مسطحة فوق اخرى مثلها بحيث تتاس سطحها هما المستويان ولا يكون بينهما
جسم اصلا ورفقنا احدا هما عن الاخرى دفعة في اول زمان الارتفاع يلزم خلو
الوسط ضرورة انه انما يتلى بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور بالاطراف
والمقدّمات اعني امكان الصفحة المسماة اي الجسم الذي له سطح مستو ليس فيه ارتفاع
واغراض ولا انضمام اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون التماس بين السطحين
لا بين اجزاء لا تنجز من الجانبين وامكان رفع العليا من السفلى دفعة بحيث لا يكون
ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع الاخر يلزم التفكك وعدم حصول الهواء
في الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى او بالوصول اليه من المنافذ والمسام
بين اجزاء لا تنجز مسطرة عندهم مبنية على اصولهم واجيب بمنع امكان ارتفاع
العليا من السفلى حيث شذ بل هو عندنا محال جاز ان يستلزم محالا ولو سلم امكان الارتفاع
في الجملة فان ارد بكونه دفعة كونه في آن لا ينقسم اصلا فلان امكانه كيف والارتفاع
حركة تقتضي زمانا وان ارد كونه حركية جميع الاجزاء معا لثلا يلزم التفكك فلان
استلزامه للحلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان يمر الهواء من اطراف الى الوسط في ذلك
الزمان في الجملة المحصن بين منع الزوم ومنع امكان الزوم ولا يتم المطلوب الا بتوهمها
نعم لو جعل الزوم هو اللا وصول اعني لاماسة السطحين الحاصلة عند الارتفاع
الزمانى يقول يكون الا وصولا بتأخير منع امكان الزوم الثاني لو لم يكن الخلاء
بل لو لم يوجد لامتنع حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان فابدى
الساغل لذلك المكان اما ان يعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه وهذا
باطل باعترا فكل بل بشهادة العقل في كثير من المواضع كحركة عصاير الدولاب كل
الى حيز آخر واما ان لا يعدم وحيد اما ان يستقر في مكانه او ينتقل عنه فان استقر
فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداعل البعدين الماديين واجتماع الجسمين في حيز واحد
وهذا باطل اتفاقا وضرورة واما ان لا يبقى بل يتكاثف اي يصغر مقداره بحيث يحصل
لجسم المتحرك حيز يسره وذلك اما بكون الجسم دائما في قيع المقادير المتفاوتة في
الصغر والكبر وذلك قول بالهوى ويستقيم الدلالة على بطلانها او بكونه ذا اجزاء
لها فارج خلاء قد تواربت تلك الاجزاء بحيث حصل خلاء يسع الجسم المتحرك فيلزم
المخلف الحق الخلاء على تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم الشاغل للمكان الثاني في

الهوى وسنطه
او يتحقق الخلاء وقد
فرض عدمه وان
انتقل عنه فاما الى المكان
الاول فيلزم الدور
توقف كل من
الانتقالين على الآخر
ولما الى آخره فتلاحق
المتصادمات لا الى
نهاية ورد بصد
نام بطلان الهوى
بانه ان ارد بالتوقف
امتناع كل منهما يدور
الاخر فلان امكانه
لجواز ان يضاعفا كما في
عصاير الدولاب
او بصفة التقدم فلان
لومه الثالث اولا
الخلاء لكان كل سطح
ملاقيا لسطح آخر لا
الى نهاية وورد بانه
ينتهي الى عدم
صرف لا يعدم وفراغ
يمكن ان يشغله شاغل
وهو المعنى بالخلاء
المتنازع فيه الرابع
المساهمة كما في القارورة
المصوصة جدا بحيث
يصعد اليها الماء
والزق المسدود

(مكانه)
الرأس والمسام بحيث
لا يدخل الهواء اذا رفع احد جانبيه عن الآخر ورد بهواز يتخلل ما بقي من قليل الهواء
وت

مكانه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل الى مكان الآخر على انتقال الآخر من مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتقاله عنه على انتقال الاول اليه لئلا يلزم خلوّه واما الى مكان آخر فيلزم تصادم الاجسام بامرّها وتعاقب الحركات لا الى نهاية فيؤلّ الى الدور ضرورة تنهى الاجسام و بعض هذه التديدات تجري في المكان الذي ينتقل عنه الجسم فانه اما ان يبقى خاليا او يصير مملوا بانتقال جسم آخر اليه او يخلطل ماحوله من الاجسام بطريق ثبوت الهوى او فرج الحلاء فتعين ان يكون امكان الذي ينتقل اليه الجسم اما خلاه محضا واما مملوا بمجسم فيه فرج خلاه يقل ويتقارب الاجزاء فيحصل للجسم المنتقل اليه مكان وتكون حركة السمكة في البحر من هذا القبيل فلا بد تقضا على ما ذكرنا من الدليل واجيب بان دليل ابطال الهوى لا يتم لما سيأتي بل غاية الامر القدح في مقدمات اثباتها وهو لا يفيد في معرض الاستدلال ولو سلم فان اريد بتوقف انتقال كل من الجسمين الى مكان الآخر على انتقال الآخر الى مكانه امتناع كل منهما بدون الآخر كما في التضاييفين فلان استحالته لجواز ان لا يكون بصفة التقدم بل المعية كما في عصامير الدولاب فان انتقال كل منها الى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق الى حيزه لئلا يلزم الحلاء بل انفك وانتقال اللاحق الى حيزه يتوقف على انتقاله الى حيز السابق لئلا يلزم اجتماع جسمين في حيز وهذا هو المعنى بدور المعية وان اريد التوقف بمعنى احتياج كل الى الآخر احتياج المسبوق الى السابق حتى يكون دور تقدم فلان زومه وما ذكرتم لا يفيد ذلك وور بما يمنع ابتناء التخلخل والتكثف على تحقق الهوى او فرج الحلاء الثالث انه لو لم يوجد الحلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر لا الى نهاية لان معنى تحقق الحلاء كون الجسم بحيث لا يماسه جسم آخر واللازم باطل لما سيبي من تنهى الاجسام واجيب بمنع الزوم بل تنهى الاجسام الى سطح لا يكون فوقه شيء والدم الصمغ ليس فراغا يمكن ان يشغله شاعل على ما هو المراد بالحلاء المتنازع فيه الرابع انا نشاهد امو را تدل على تحقق الحلاء قطعا منها ان القارورة اذا مصت جدا بحيث خرج ما فيها من الهواء ثم كبت على الماء تصاعد اليها الماء ولو لم تصدر خالية بل كان فيها ملاء لما دخلها الماء كما قبل المص ومنها ان الزق اذا الصق احد جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى بينهما هوا وشد رأسه وججع مسامه بالقار بحيث لا يدخله الهواء من خارج فاذا وضعا احد جانبيه على الآخر حصل فيه الحلاء ومنها ان الزق اذا بواغ في تمديدته وتشدب مسامه ثم نفخ فيه بقدر الامكان فاذا غرز فيه مسله بل حسلات فانه تدخله بسهولة ولو لم يكن فيه خلاه لما دخلته لامتناع التداخل ومنها ان ملاء الدن من التمراب اذا جعل في زق ثم جعل لاقى ذلك الدن فانه يسعها ولو لم يكن في التمراب فرج خلاه بقدر الزق لما امكن ذلك واجيب بان شبتا عما ذكر لا يسلم تحقق الحلاء لجواز ان يتخلخل قليل هوا بيني في

١٢
 ١٢ لو وجد لزوم محالات الاول تساوى وجود الماوق وعدته فيما اذا فرضنا من جسم حركة في فترة خلا
 ولكن ساعة واخرى مثلها في فرض م' ملاء ولكن ساعتين ١٢٨ ١٢ واخرى مثلها في فرض م' ملاء قواما

القارورة ثم يعود الى مقداره الطبيعي عند ترك المص فينصاع الماء ضرورة امتناع
 الحلاء وكذا يجوز ان يبقى بين جانبي الزق قليل هواء يتخلل عند الارتفاع او ان ينفذ
 الهواء في المسام وان يوافي في تسديدها وكذا الزق المنفوخ ندخله المسحة بشكاف
 مافيه من الهواء والحروج بعينه من المسام واما شراب الدن فيجوز ان يتكثف
 او يتغير ويتخلل منه بالاعصار حتى يسير على مقدار الزق (قال حجة الامتاع ٢)
 اخبر القائلون بانتماع الحلاء اى كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما جسم
 بما سها بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجود اكان او معدوما لوجوه الاول انه
 لو تحقق الحلاء لم يكن زمان الحركة مع الماوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون
 الماوق واللازم ظاهر البطلان بيان الزرم اما نفرض حركة جسم في فرض م' من
 انخلاء ولا محالة تكون في زمان ونفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم تلك
 القوة بعينها في فرض م' من الملاء ولا محالة تكون في زمان اكبر لوجود الماوق
 ونفرضه ساعتين ثم نفرض حركته تلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على
 نسبة زمان حركة الحلاء الى زمان حركة الملاء الاول اى يكون قوامه نصف قوام
 الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا تعدت
 المسافة والتحريك والقوة لم تكن السرعة والبطاء اعني فلة الزمان وكثرته
 الا بحسب فلة الماوق وكثرته فيلزم تساوى زمان حركة ذى الماوق اعني الف في الملاء
 الارق و زمان حركة عديم الماوق اعني الف في الحلاء واعتراض اولابنغ امكان قوام
 تكون على نسبة زمان انخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لولم يمتد القوام الى مالا قوام ارق
 منه وهو ممنوع وانما يمنع اخلاص الماوق بانفس القوام بحيث يكون جزء الماوق معاوفا
 وانما يتم لو ثبت ان الماوق قوة سارية في الجسم متقسمة بانقسامه غير متوقفة على قدر
 من القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثا يمنع امتناع ان ينتهي الماوق من الضعف الى
 حيث يساوى وجوده عدده ورايبا وهو المنع المول عليه اذ يمكن اثبات المقدمات
 سيما على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من كون الماوقتين على نسبة الزمانين ان يكون
 زمان قليل الماوق مساويا لزمان عدده وانما يلزم لولم يكن الزمان الابزاء المعاوقة
 واما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان كالساعة المفروضة في الحلاء
 فلا اذني الماوق القليل تكون ساعة براء نفس الحركة كما في الحلاء ونصف ساعة براء
 المعاوقة التي هي نصف المعاوقة الكثيرة التي تقع ساعة بازائها وهذا اعتراض لابي
 البركات ومناه على ما يشعر به كلامه في المعتبر ان كل ما يقع من الحركة فهو من جهة
 القوة المتحركة والجسم المتحرك يستدعي زمانا محدودا يحزم العقل بذلك وان لم يتصور

نصف قوام الاول
 فيكون ايضا ساعة
 ضرورة ان تفاوت
 الزمان بحسب تفاوت
 الماوق واعتراض
 بان الحركة تستدعي
 بنفسها زمانا في الملاء
 الارق يكون ساعة
 بازاء نفس الحركة كما
 في الحلاء ونصف
 ساعة بازاء القوام
 السدى هو نصف
 القوام الاول فان قيل
 الحركة لا تغلو عن
 سرعتها بطول كونها
 في زمان ينقسم الى
 فهاهنا وان ارد بنفس
 الحركة المتحركة عنهما
 فلا يوجد فلا يستدعي
 شيئا او التي في ضمن
 الجزئيات فلا تقتضي
 زمانا وان اقتضى كل
 حركة حتى التي في
 جزء منه وهو محال
 فلان قد لا ينقسم الزمان
 الا وهما فتشغيل
 الحركة في جزء منه
 ولو سلم فالتقصود ان
 نفس الحركة
 المخصوصة تستدعي

(معاوقة)

قدرا من الزمان بحسب

حال المتحرك والتحرك ثم قد يزداد بحسب حال الماوق وقد لا يزداد كما في الحلاء

مساقفة المخروق ثم يزداد الزمان ان تحقت المعاوفة فيكون البعض منه بازاء المعاوفة
والبعض بازاء الحركة وهو زمان اخلاء و يتفاوت بحسب قوة المحرك وخاصة المحرك
والمراد بنسب الحركة حركة ذلك الجسم تلك القوة من غير اعتبار معاوفة المخروق
لما هي الحركة من حيث هي هي ليدفع الاعتراض بانها لو اقتضت قدرا من الزمان
لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة لا متناهي تخلف مقتضى الماهية واللازم
باطل كما في الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة من
السرعة والبطء ليدفع بما ذكره بعض المحققين من ان الحركة تمتع ان توجد الاعلى حد
من السرعة والبطء لانها لا محالة تكون في مسافة وزمان ينقسم كل منهما لال نهاية
فاذا فرضنا وقوع اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالاولى ابطأ
منها او في نصفه فاسرع فالحركة المجردة لا توجد وما لا يوجد لا يستدعي شيئا
و يرد على الوجهين ان زمان الحركة قد يكون بحيث لا ينقسم الا وهما فتكون الحركة
في جزء منه محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال فلا يكتفي في اثبات بطء الاول ونفي
كونها اسرع الحركات فرض وقوع الاخرى في مابين امكانها فان قيل سلنا انتهاء
البطء لكن لا خفاء في ثبوت السرعة لامكان وقوع اخرى في زمان اكثر فلا تثبت
المجردة من السرعة والبطء فلنا دفع الاعتراض انما يفتني على ثبوت البطء لا تفرح
عليه كون الزمان بحسب المعاوفة وذكر السرعة انما هو بحكم المقابلة ولهذا هب
في المواقف عن هذا الدفع بان الحركة لو اقتضت زمانا لذاتها لكانت الحركة الواقعة
فيه اسرع الحركات على ما مر وقد يقال في نفي كلام المحقق ان الحركة لا توجد
الاعم وصف السرعة والبطء وهما بحسب المعاوفة فلا حركة الاعم المعاوفة فاذا كان
الزمان بازاء الحركة كان بازاء المعاوفة وان لم يكن لها دخل في اقتضائه وحيث لا يرد
الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء لا ينافي استدعاءها
بنفسها شيئا من الزمان ولا التفض بالاوزام التي تقتضيها الماهية مع امتناع ان توجد
الاعم شيء من العوارض لكنه لا يدفع اعتراض ان البركات ولا تثبت دعوى المحقق
ان الحركة بنفسها لا تستدعي شيئا من زمان (قال الثاني ٢) الوجه الثاني انه لو وجد
الحللا لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه به من دون غيره ترجيح بالمرجح
لكونه نضابا صرفا او بعدا متشابها ليس فيه اختلاف اصلا لكون اختلاف الاماكن
بالمواد واجب بعد تسليم التشابه باله لارجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تهاهي
الحللا لانه في جميع الاجزاء واما على تقدير لاتهايه او بالنسبة الى حجم جسم فيعوز
ان يكون الرجحان باسباب خارجة كإرادة المختار وكون طبعة بعض الاجسام مقتضية
للاحاطة بالكل وبعضها اقرب من المحيط او البعد عنه الوجه الثالث انه لو وجد
الحللا بين الارض والسماء لزم في الحيز المرمى الى فوق ان يصل الى السماء لان الرمي

٢ امتناع حصول
الاجسام فيه ادلا
او لويعة لبعض
الجوانب وورد بجواز
استناد الاختصاص
الى اسباب خارجة
الثالث وصول الحيز
للمرمى الى السماء لعدم
المساوق وورد بانه
لا يقتضي عدمه مطلقا
الرابع انتفاء ما يشاهد
من ارتفاع السهم في
المحججة والماء
في الانبوبة وعدم
نزول الماء من قبة
الكوز المشدود
الرأس وانكسار
الفادورة التي في رأسها
خشبية الى خارج ان
ادخلت والى داخل
ان اخرجت وورد
بجواز ان يكون
لا سباب آخر متى

فدأحدث فيه قوة صاعدة لا تقاومها الطبيعة الا بمعونة مصادمات من الماء واجيب
بانه مع ابتناءه على نقي الفاعل المختار انما ينبغي كون ما بين الارض والسما خلا صرعا
ولا ينبغي وجود خلا خارج عما بينهما او يختلط بالاجزاء الهوائية الوجه الرابع انه
لو وجد الخلا لزم انتفاء امور نشاهدوها ونحكم بوجودها قطعاً كارتفاع اللحم
في المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لتلازم اغلاء وكارتفاع
الماء في الابوية اذا غس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر وكبقاء الماء في الكوز
الذي في اسفله ثقبه ضيقة من غير ان يزل من الثقب عند شدر رأس الكوز لتلاصق جبر
المدخايم وزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الرأس لدخول الهواء وكانكسار
القارورة التي جعلت في رأسها خنبة وشدت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هواء
ثم اخرجت الخنبة فان القارورة تنكسر الى الداخل لتلاصق جبر الخنبة خاليا وان
ادخلت تنكسر القارورة الى الخارج لما ان فيها ملاء لا يجمع الخنبة واجيب بانه يجوز
ان يكون ذلك لاسباب آخر فان غاية هذه الامور لزومها لا انتفاء الغلاء واللازم
قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم نعم رعا فيد يقينا
حديثا للتاخر لكن لا يقوم حجة على المناظر (قال الفصل الثالث في الكيفية) لا طريق
الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم القصة اذ لا تصور لها جنس وهو ظاهر
والافضل لان التركيب من الامرين المتساويين ليكون كل منهما فصلا مجرد احتمال
عقل لا يعرف حقيقة بل ربما تقام الدلالة على انتفاءه ولم يطرر للكيفية بخاصة لازمة
شاملة سوى التركيب من العرضية والمغايرة للكم وللارض النسبية الا ان التعريف
بها كان تعريفاً لشيء مما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها
اجلي من البعض فمدلوا عن ذكر كل من الكم والارض النسبية الى ذكر خاصته
التي هي اجلي فقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قيمة ولا يتوقف تصوره على تصور
غيره فخرج الجوهر والكم والارض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الارض
زاد قيد عدم اقتضاء اللاحقة احترازاً عنهما وقيدوا عدم اقتضاء القيمة واللاحقة
بالذات والاولية لتلا يخرج عن التعريف العلم بالتركيب وبالبسيط حيث يقتضي القيمة
واللاحقة نظراً الى المتعلق فان قيل من الكيفيات ما يتوقف تعلقه على تعقل شيء آخر
كالعلم والقدرة والاستقامة والانتفاء ونحو ذلك قلنا ليس هذا يتوقف وانما هو
استلزام واستعقاب بمعنى ان تصوره يستلزم تصور متعلق له بخلاف الاسباب فانها
لا تصور الا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة فالعلم بالكيفية ما ذكره فلو كان
شيء مما بعد في الكيفيات على خلاف ذلك لم يكن كيفية والمشهور في تعريف الكيفية
انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي
قيمة ولا نسبة في اجزاء حاملها واحتراز بالقيد الاخير عن الوضع وبالأول اعني القارة

آ وهو عرض
لا يقتضي لذاته قيمة
اونسبة وقد زادوا
قيمة احترازاً عن
الوحدة والنقطة
من

عند الزمان وان يفعل وان يفعل واعترض بان الاحتراز عن ان يفعل وان يفعل
حاصل بالتقدير الثاني وعن الزمان بالتقدير الثالث اعني عدم اقتضاء القسمة على ان من
الكيفيات ما ليس بقارة كالصوت ومنها ما يوجب تصورها تصور امر خارج كالعلم
والقدرة على ما مر (قال وتخصر بالاستقراء في اربعة اقسام) اقسام الكيف في
اربعة الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية الكيفيات المختصة بالكيفيات الاستعدادات
والتعميل في الحصر على الاستقراء وقد بين بصورة التردد بين النفي والاثبات
ويحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بماله من الخواص طرق متعددة حاصلها
ان الكيف ان كان هو القسم الاول فالاول او الثاني فالثاني او الثالث فالثالث
والا فالاربع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض
الخواص مما فيه نوع خفاء كتعبير الامام عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير ابن
سينا عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بما يخص الجسم من حيث الطبيعة
وعن المحسوسات بما يكون ثبوتها انها فعل وبعضها ليس شاملا للافراد كتعبيره
عن المحسوسات بما يكون فله بطريق التنبيه اى جعل الغير شبهها به كالحرارة تجعل
البحار حار والسواد يلقى شبهه اى ماله على العين لا كالثقل فان فله في الجسم
الغريب لا لا الثقل قال الامام وهذا تصريح منه بما خارج الثقل وانخفض عن المحسوسات
مع تدبره في موضع آخر من الشفاء بانهما منها وذكر في موضع آخر منه انه
لم يثبت ما يبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليساس يجعل غيره ابسا وكتعبيره
عن الكيفيات المختصة بالكيفيات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الامام وهذا
تضييع للكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها قد تتعلق بالجردات وبهذا اعترض
على قولهم ان البحث عن احوال ما يستغنى عن المادنى الذهن دون الخارج هي الرياضيات
بان من جعلها البحث عن احوال المدنى هو يستغنى عن المادنى في الخارج ايضا واجب بان
البحث فيه قد يقع لامن حيث الافتقار الى المادى وهو بحث الوحدة والكثرة من الالهى
وقد يقع من حيث الافتقار كالجبر والتفريق والضرب وهو ذلك مما في الحساب
وهو من الرياضى وفيه نظر لا يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يخص به
وكيفيات العدد كذلك لانا نقول فحيث يكون معنى الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالجسم
انها لا تتعلق به اصلا وفساده بين بل المعنى انها لا تتعلق به خاصة بحيث تستغنى عن
النفس (قال القسم الاول الكيفيات المحسوسة وهي ٤) ان كانت راسخة كصفة
الذهب وحلاوة العسل سميت افعاليات لا تفعل الخواص عنها اولا ولكونها
مخصوصها او عمومها تابعة للزاج الحاصل من افعال العناصر بموادها فالخصوص
كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسيط مثل حرارة النار فان الحرارة
من حيث هي قد تكون تابعة للزاج ولا تفعل المواد وهذا معنى قولهم تخصصها

٤ انواع النوع الاول
المحسوسات وفيه
مباحث من

٨ اطيعوا على ان اصونها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي (٢٠٢) غنية عن البيان لمية وماعية الا ان

قد ينسب على بعض
الخواص فيقال
الحرارة كينية من
شأنها جمع التشنجات
وتفريق المختلفات
والبرودة بالعكس
والرطوبة يكتسبة
تقتضى سهولة
الاتصاف والاتصال
وسهولة قبول الاشكال
واليبوسة بالعكس
والثبوتى ان في
الحرارة تصبدا
واللطيف اقبل لذلك
فبصدت في المركب
الذى لم يشتد التهام
بساطته تفريق
الاجزاء المختلفة
وبينه جمع التشكلات
في الذى اشتد حركة
دورية كافي الذهب
او تصبدا بالكلية
كافي النور شادر او
سيلاتا كافي الرصاص
بحسب اختلاف
القوايل متى
المبصرت حرارة اما
بشرط ملاقة البدن
كالاغذية والادوية
اولا كالتخمومات واما
الحرارة الفريزية
التي بها قوام الحيو
فقبل نارية وقيل

او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لاحقيقيا ولا اضافيا وكذا
البياض لبياض الثلج والعاج على ماسيحي وان كانت غير اسفحة سميت انفعالات لانها
لسرعة ذوالها شديدة الشبه بان تنقل فخصت بهذا الاسم تمييزا بين التسمين (قال
المبحث الاول ٨) اصول الكيفيات الملومة اى التي لا يخلو عنها شئ من الاجسام
المنصرية ويقع الاحساس بها اولاهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ولاخفاء في وجودها فاقبال ان البرودة عدم الحرارة ليس بشئ ولا في ماهيتها فابذكر
في مرض الترسيف لها تنبيه على بعض ما لها من الخواص لا فائدة لتصوراتها
والمشهور من خواص الحرارة انها التي تفرق المختلفات وتجمع التشكلات الا انها
نابهة لخاصة اخرى هي التبريك الى فوق على ما قال في الحدود الحرارة كيفية فعلية
محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها انخفا فيعرض ان يجمع التجانسات وتفرق
المتخالفات وتحدث تحليلها الكثيف تحللا من باب الكيف اى رقة قوام وبقائه
التكاثف بمعنى غلظ القوام وتصبدها اللطيف تنكثا من باب الوضع اى اجتماعا
للاجزاء الوحدانية الطبع بفروج الجسم الفريسي عما ينبتا وبقائه التخلخل بمعنى
انفاس الاجزاء بحيث يتخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية ماسبق من جعل الغير شيئا
لا مجرد افادة ارما من الحركة وغيرها ليكون قولنا فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم
حيوان على ما زعم الامام والجليلة فالخاصة الاولى للحرارة هي احداث انخفا والميل
المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوايل اثار مختلفة من الجمع والتفريق
والتحجير وغير ذلك وتحقيقه ان ما يترتب من الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف
ثم افضى به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا ور بما يلزمه تفريق
التشكلات بان تغير الاجزاء الهوائية من الملو ويقعها مائضا لطها من الاجزاء الصغار
المائية وان كان مركبا فان لم يشتد التهام بساطته ولاخفاء في ان اللطيف اقبل للصدود
لزم تفريق الاجزاء المختلفة وتباعد انصمام كل الى ما يتكلمه يقتضى الطبيعة وهو معنى
جمع التشكلات وان اشتد التهام البساط فان كان اللطيف والكثيف قريبين من
الاتصال حدثت من الحرارة لقوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصمد
جذبه الكثيف الى الانحدار والافان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنور شادر
وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسهيل كافي الرصاص او تليين كافي
الحديد وان كان غالبا جدا كافي الطلق حدث مجرد مضونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة
باجمال آخر وعدم حصول التصمد او التفريق بناء على المانع لابي في كون خاصتها
التصميد وتفرق المختلفات وجمع التشكلات (قال وقد يقال الحار ٢) المطلق
الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفايضة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى
الحرارة الفريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليست بحسب اشتراك النفع على

سماوية وقبل مخالفة لهما بالحقيقة لا اختلاف الاثار حتى انها تدفع الحرارة الفريزية وورد بجواز استناد ذلك (ما ينوهم)

ما يتوهم لانه مفهوم واحد هو الكيفية المخصوصة المخصوصة وان كانت الحرارة
مختلفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار على مثل النار وعلى الاجرام
السموية التي تفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة
في بدن الحيوان وهل في كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسببة بالحرارة
كالكيفية المخصوصة في النار ام ذلك توسع والطلاق للحار على مائته الحرارة وان لم يبق
به معنى معي بالحرارة فيه تردد واختلفوا في الحرارة التريزية التي بها قوام حيوة
الحيوان فاختر الامام الرازي انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر
اقتادت حرارتها للركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند
تفاعل العناصر بين الكثرة المقتضية الى ابطال القوام والصفة القاصرة عن الطبخ
الموجب للاعتدال فذلك الحرارة هي السامة بالحرارة التريزية وحكي عن ارسطو انها
من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجهه مامناسب
لجوهر السماء لانه ينبت عنه يعني انها اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كفيها
حصل للركب نوع وحدة وبسطة بها يتناسب البسطة السامة السامة ففاض عليه
مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة تريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة
النفس وبعضهم على انها مخالفة بالماهية الحرارة النارية والحرارة السامة
لاختصاصها بمقاومة الحرارة التريزية ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات التريزية
وابطال الاعتدال حتى ان السجوم الحارة لا تدفعها الا الحرارة التريزية فانها آفة
للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بمحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد
بالمضادة واجاب الامام بان تلك المساومة انما هي من جهة ان الحرارة التريزية تحاول
التفريق والتريزية اقادت من التضجج والطبخ ما يصير عنده على الحرارة التريزية تفريق
تلك الاجزاء وبالجملة يجوز ان تكون هي الحرارة السماوية والنارية ويستند اناره المختصة
بها الى خصوصية حصولها في البدن المعتدل وصيروتها جزءا من المزاج الحساس
(قال واورد ٢) المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان
يحيط يلتصق بما يلامسه وفهم منه ان الرطوبة تقتضي التصاق الجسم ورده ابن
سينا بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكن الاشد رطوبة اشدا لتصاقا فيكون الصل
ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول الشكل وتركه فهي كيفية بها
يكون الجسم سهل التسكل وسهل الترك للشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها سهولة
الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق
بالنير وسهولة الانفصال عنه ولان لم ان الصل اسهل التصاقا من الماء بل ادوم واكثر
ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل انفصالا فيلزم ان
لا يكون اسهل التصاقا وكان مراد الامام تأويل كلامهم بما ذكره والا فاعتراض ان

الى العوارض من

٢ على اعتبار الالتصاق
انه يوجب كون
المسل ارطب من
الماء فدفع بان المراد
سهولة الالتصاق بل
مع سهولة الانفصال
وعلى اعتبار سهولة
التشكل انه يوجب
رطوبة النار وكون
اللين هي الرطوبة
واجب بمنع سهولة
التشكل في النار
البسيطة وبان اللين
كيفية تقتضي قبول
النز الى الباطن مع
عسر تفرق الاجزاء
وفي كون اللين
والصلابة من اللوحدات
او الاستعدادات تردد
من

سينا انما هو على ما قلناه من كلامهم لا على تغيير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال
 على ما يشعر به كلام الواقف ومبناه على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال اصلا
 ولا سهولة في جانب الالتصاق على ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق وسهولة
 الانفصال ممنوع وقد يسترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون
 اليابس المدقوق جدا كالطعام المحرقه رطبا لكونه كذلك ويجب بانه يصور ان يكون
 ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا ما نرى على رأى من يقول برطوبة الهواء وسهولة
 التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على رأى الامام واعترض على اعتبار سهولة قبول
 الاشكال بوجوده منها ان النار ارق العناصر والطنفا واسهلها قبولا للاشكال
 فيلزم ان يكون اوطبها و بطلانه ظاهر واجيب باننا لانسل سهولة قبول الاشكال
 القريبة في النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار لمخالطة للهواء فان قيل اذا
 او قد انشور شعرا او شجرين اقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة او غلبه مع ان سهولة
 قبول الاشكال بحالها بل لو اوقد الفسفور فداخلة الهواء ومخالطة الاجزاء بحالها
 ومنها انه يوجب كون الهواء رطبا ويطله اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يفيد
 استحسانا كمن التفت وحلط الهواء بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك انما هو في الرطب
 بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شائع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة
 التي هي من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب
 بهذا المعنى ولا يصح منه رطوبة ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر في البهوسة صعوبة
 قبول الاشكال فلم يفرق بينهما وبين الصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها
 يابسة والجواب ان الذين كثرية تقتضي قبول النهر الى الباطن ويكون للسلي بها قوام
 غير سيال فيقتل عن وصفه ولا يمتد كثيرا بسهولة والصلابة كهيئة تقتضي مسامة
 من تولد النهر ويكون لثني بها لقاء مكل وسددة مقاومة نحو الانهصال
 نية ابران الرطوبة والبهوسة بهذا الاستدلال الا انه يشبه ان يكون مرجع قبول النهر
 ولا تبوله الى الرطوبة والبهوسة فلي ما ذكرنا للين والصلابة كقيمتان متضادتان
 وهل هما من الموصفات او الامتدادات فيه تردد وبعضهم على ان الذين حسارة من
 عدم الصلابة ما من شأنه فينهما تقابل الملكة والعدم (قال وامام البه ٦) قد ورد
 من الموصفات البهلة وهي الرطوبة القريبة الجارية على طاهر الجسم نار كانت تاذنه
 الى باط مسافه في الانقطاع والاطهر ان الجفاف عدم ملكة البهلة والزوجية وهي
 كيفية تقتضي سهولة التسلل مع عسر الفرق واتصال الاسداد وتحدث من مدة
 اقتران الرطب الكثير باليابس القليل ويغالبها الهشاشة وهي ما يعين صسرة
 التسلي بسهولة الفرق واللطافة وقد تال لردة القوام كما في الماء والهواء والسلي وله
 قبول الانسجام الى اجزاء صغيرة جدا كما في القند وسرعة التأثر من الملاق كما في الورد

والجفاف الزوجية
 والهشاشة واللطافة
 والكثافة متسبة الى
 الاربع وفي كون
 الللاسة والحشونة
 من الكيفيات اختلاف
 من

٣ الى الرطوبة واليبوسة الى كثرة اجزاء الجسم وقتلتها على (٢٠٦) ما قبل لان الزئبق يسع من الزئبق اصناف

ما يسع من الماء مع زيادته في الرطوبة وتساو بهما في الاجزاء والالكان في الماء فرج خلاه نسبتها الى الاجزاء نسبة وزن الزئبق الى وزن الماء متى

٢ تعدد الاعتمادات حتى زعم ان في الجسم كيفية واحدة تسمى بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وبعضهم تضادها لما انها تتجمع كما في الحجر المتجاذب علوا وسفلا والحبل المتجاذب بينا وشمالا والحق ان الطبيعيين متضادان وان لاتضاد بين الطبيعى وغيره كما في الحجر الذي يرفع واما غير الطبيعى فقبيل المختلفان منه متضادان لمانه الابدأ القريب للحركة فيلزم من اجتماع الاعتمادين المختلفين اجتماع الجركتين بالذات الى جهتين وهو محال ورد بانه ليس تمام الصلة كيف وقد

مركز ثقله اعنى النعطة التي يتبادل ما على جوانبها على مركز العالم كما في الارض والمضاف كيفية تنمضى حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ كما لا يبلغه ثقيل بالاضافة الى النار والهواء دون الارض والخفة المطلقة كيفية تنمضى حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح القرص فك القمر كالنار والمضافة كيفية تنمضى حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط كالالهواء (قال وليسا راجعين) ما ذكر من كون النقل والخفة كقيتين زائدتين على الجسم غير متعلقتين بالرطوبة واليبوسة حيث كان الهواء خفيفا مع رطوبة والارض ثقيلة مع يبوستها هو رأى الجمهور وذهب الجبائي الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لما يظهر بالنار من رطوبة الثقل كالذهب وزمد الخفيف كالخشب ورد بان غايته ظهور الرطوبة واليبوسة في بعض ما هو ثقيل وخفيف غير دلالة على تحققهما قبل ذلك وسيبينهما وعموم الحكم وذهب الاستاذ ابواسحق الى ان الجواهر الفردة مهيأة لا تتفاوت في الثقل والخفة واما تفاوت الاجسام في ذلك عائد الى كثرة الجواهر الفردة في الثقل والخفيف ورد بعد تسليم التجانس بانه يجوز ان يحدث في المركب من الاجزاء القليلة صفة الثقل والكثرة صفة الخفة لمحض ارادة المختار او لغيرها من الاسباب كسائر الازهار من الالوان والطعوم وغيرهما وقد يستدل على بطلان الرأين بان الزئبق الواحد يسع من الزئبق اصناف ما يسع من الماء فالزئبق اقل من الماء الكثير مع زيادة الماء في الرطوبة بالاتفاق وتساو بهما في الاجزاء في الصورة المفروضة وهي ان يملأ الزئبق ماء ثم يفرغ فيلأ زئبقا اذ لو كان اجزاء الزئبق اكثر لزم ان يكون فيما بين اجزاء الماء فرج خلاه بقدر زيادة وزن الزئبق على وزن الماء وان يحس في زئق الماء بالاحياز الفارغة اصناف ما يحس به من المملوء هذا بعد تسليم وجود الحلاء وعدم انحدار الماء بالطمع الى الحيز الحالى بناء على ارادة القادر او ان في الحلاء قوة دافعة ويمكن ان يقال لا يحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية (قال ومنع القاضي) اختلف اصحابنا القائلون بالاعتقاد فذهب القاضي الى ان الاعتماد في كل جسم امر واحد ورجحنا تعدد اصنافها بحسب الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو خفة والى السفل ثقلا وليس له بالنسبة الى الجهات الاخر اسم خاص فاقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات فذهب جواز ان يمرض لذلك الامر الاعتبارات المختلفة والاضافة الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها متعددة متضادة لا يقوم بحسب اعتماد المائية الى جهتين وبعضهم الى انها متعددة غير متضادة لان من جذب حجرا ثقلا الى جهة العلو فانه يحس منه اعتمادا الى جهة السفل ولوجذبه غيره الى جهة السفل يحس منه اعتمادا الى جهة العلو ولان كلا من المتجاذبين حبالا على التفاوم والتساوى في القوة يحس من الحبل اعتمادا

اجتمعا في الحبل المتجاذب الى الجانبين وقد يقال لامدافعة وانما هو كالساكن الذي يشغ عن الحركة متى (الى)

الى خلاف جهته والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والحفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحدا باعتبار واحد وانه لاتضادين الاعتماد الطبيعى وغير الطبيعى كما في الحجر الذي يرفع الى فوق فان الرفع يحس مدافعة هابطة والدافع مدافعة صاعدة واما غير الطبيعى من الاعتماد فحقيل المتخلفان منه متضادان كالاعتماد بمنة وبسرة لانه مبدأ قريب للحركة فلو جاز الاعتماد ان معا لجاز المركتان بالذات معا لاستلزام وجود المؤثر ووجود الاثر ويلزم منه جواز كون الجسم في آن واحد في حيزين وانما قبس بالذات لانه لا يمتنع حركتان الى جهتين اذا كانت احدهما بالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة يهتد الى خلاف الجهة التي تهتد اليها السفينة وهذا معنى ما قال الجبائي ان المركبتين الى جهتين متضادتين فكذا الاعتمادان الموجبان لهما وحيث لا يرد ما قال الامدى ان هذا تمثيل بلا جامع كيف والحركة اثر الاعتماد وتضاد الآثار لا يوجب اختلاف المؤثرات فضلا عن تضاده كالتبعية توجب الحركة بشرط الخروج من الميز الطبيعى والسكون بشرط الحصول فيه على ان الفرق قائم فان اجتماع المركبتين الى جهتين انما امتنع لاستلزام حصول الجسم في حالة واحدة في حيزين ولا كذلك الاعتماد ان والجواب انه ان اريد بلبداً القريب تمام الجهة فلا تمان الاعتماد كذلك بل لابد من انتفاء المانع وان اريد الاعمال فلا تمانه بوجوب وجود الاثر على انه لو لم هذا الدليل لزم تضاد الطبيعى وغير الطبيعى لجريانه فيه سلبا لكنه دمارض بايهما لو كما متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان الجبل المتعذب يقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يصدفه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لابل هو كالماء كمن الذي يمتنع عن الحركة لمدافعة فيه اصلا (قال والمعتزلة يسمون الطبيعى من الاعتماد لازما ٣) كالاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف الى العلو وغير الطبيعى مجتليا كالاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل قدسرا وكاعتادهما الى باقى الجهات ولهم اختلافات في باب الاعتماد منها ما قال الجبائي ان في الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما يشاهد في الزق المنفوخ المقصور تحت الماء انه اذا شق خرج الهواء صاعدا وبقى الماء بل لو زال القاصر صعد الهواء بالزق وما تطاق به من الثقل لا يقال يجوز ان لا يكون ذلك لصعوده اللازم بل لضغط الماء اليه واخر اراحه من حيزه بقل وطائه لا يقول لو لم يكن في طبعه الصعود والطفو على الماء لما زاده ثقل وطائه الماء الاستقرار او شانا كاسر الاختال سيما اذا بقي الزق محدود او قال ابو هاشم ليس للهواء اعتماد لازم ولو كان في طبعه صعودا لانفصل عن اجزاء الحشبة التي في الماء وصعد دون الحشبة الا لسبب عند الجبائي لصعودها وطفوها سوى لمخلل اجزائها وتندبت الهواء بها لا يقال يجوز ان يفيد التركيب حالة موجبة للتلازم وعدم الانفصال سيما وهو هو لا يبق على كيفية التقضية للانفصال لانكسار سورتها بالامتزاج لا نقول

٣ وغيره مجتليا ولهم
اختلاف في ان الاعتماد
الصاعدها هو لازم
او مجتلب وفي ان
اللازم هل هو باقى
ام لا كالمجتلب وفي انه
هل يتولد من الاعتماد
حركة وسكون فحقيل
لا وحقيل يتولد منه
اشياء من المركبات
والسكنات وغيرهما
بعضها لذاته بشرط
او غير شرط
وبعضها لاذاته
مت

٢ المثل ويحصلونه طبيعيا وقسريا ونفسانيا لان مبداءه ان كان من خارج ٢٠٨٨ فقسري والافان كان معشور

ففساني والافطبيبي
و بعضهم يخص
الشعور بالارادي
ويصل النفساني اعم
من ذلك والافطبيبي النبات
الى التبرز والافطبيبي
على تردد في ان المثل
نفس للدافعة او مبداءها
ما قالوا ان الطبيبي
لا يوجد عند كون
الجسم في حيزه والا
لكان ماثلا عنه لا الية
وانه لا يصح ان القسري
هنا اختلافا للجهة
لا متاع المدافعة الى
جهة مع التهي عنها
وبما عند اتحادها
كافي الحيز المدفوع
الى السفل ولذا كانت
حركته اسرع وان
الحركة الصاعدة
للحيز للرمي الى فوق
نشدا ابتداء وتوقف
عند القرب من النهاية
والها بطء بالعكس
لان الميل القسري
كلما ازداد ضعفه
بما كان متصل عليه
ازداد الميل الطبيبي
قوة حتى غلب القسري
فرجع الرمي وان
تفاوت حركة الحيزين
المتخلفين في الصغر

الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لا التي صارت جزء المتهزج
كافي سائر المركبات على ما رآه الفلاسفة فالأقرب ان يقال ان احتباسها فيما بين الاجزاء
الخشبية منها الاتصال ووجب الاستنباع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد غير باق
لانها لا يمكن ان تحتلها وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كافي الالوان والطعوم
تسلك الجبائي بان الانسان اذا تحمل على حجر هابط واعتمادا تحتل غير باق فكذا
اللازم لاشتراكهما في اخص اوصاف النفس اعني كونه اعتمادا هابطا وبان ما لا يبق
من الاعراض كالاصوات وغيرها لا فرق فيها بين المقدور وغير المقدور فكذا
في الاعتمادات التي تحتلها مقدور ولازنها غير مقدور ورد الاول بمنع كون اخص
الاصناف الاعتماد الهابط بل الاعتماد اللازم والثاني بانه تمثيل بلا جامع ومنها ما قال
الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكوتا وانما يولد بها الحركة فان من فتح بابا او رمى
حجرا قال لم تحرك يده لم تحرك المضاع ولا الحجر ثم حركة المضاع او الحجر يولد سكوتها
في المقصد وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد لانه اذا نصب عمود قائم وادعم بدعامة
فاستند عليه انسان الى الجهة الدعامة ثم ازالت الدعامة فان العمود يهتز في الجهتين
ويسقط وان لم يهتز لم يمتد وكلاهما ضعيفان لانه لا على الانحصار فيحوز
ان يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى وكذا ما قيل ان حركة الرمي متأخرة
عن حركة الحجر لانه ما لم يتدفع من حيزه امتنع انتقاله الى اليد لاستحالة تداخل
الجسمين في حيزه لانه ان اراد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا يوجب لجواز ان يكون
الانفصال هذا وانتقال ذلك في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل
الامر كذلك واللازم الانفصال وان اراد بالذات فالامر بالعكس اذ ما لم تحرك اليد
لم تحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فحرك الحجر دون العكس فالأقرب
ان المولد للحركة والسكون فديكون هو الحركة وفديكون الاعتماد فانه يولد اشياء
مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركة على ما سبق
من انه الاسبب القريب للحركة وبعضها لذاته بشرط كتوليد الاوضاع المختلفة
للجسم بشرط حركته وكتوليد عود الجسم الى حيزه الطبيبي بشرط خروجه عنه
وكتوليد الاصوات بشرط المصاكة وبعضها لالذاته كتوليد المجاورة المولدة
للايقظ وكتوليد نفق الاتصال المولد للالم (قالوا الفلاسفة بسموثة) اي الاعتماد ميلا
ويسمونه الى الطبيبي والقسري والنفساني لان مبداءه وما ينبت هو عهد ان كان امرا
خارجا عن محله فقسري كمثل السهم الرمي الى فوق والافان كان مع قصد وشعور
ففساني كالاعتماد الانسان على غيره والافطبيبي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة
ابدا كمثل الحجر المسكن في الجوا او اقتضته على وتائر مختلفة كمثل النبات الى التبرز والتبرز
ومنهم من سمي القرون بالقصد والشعور اراديا وجعل النفساني اعم منه ومن احد

والكبر المرمين بقوة واحدة ليس الا لكون المقام الذي هو الميل الطبيبي في الكبير اكثر منه (قسمي)

قسمي الطبيعى اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما
 يختلف على حسب اقتضاء النفس فبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ومنهم
 من جملة خارجا عن الاقسام لكونه مركبا على ماسا في بحث الحركة مع زيادة كلام
 في هذا الباب ثم انهم قد ذكروا احكاما تدل على ترددهم في ان الميل نفس المدافعة
 المحسوسة او مبدأها القريب الذي يوجد عند كون الحبر صاعدا في الهواء او ساكنا
 على الارض فنها ان الميل الطبيعى لا يوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعى
 والافاقا ما ان الميل اليه فيلزم طلب حصول المواصل او عنه فيلزم ان يكون المطلوب
 بالطبع متروكا بالطبع ولا يتأتى هذا في مبدأ الميل اذ ربما يتخلف الازمنة عند شرط
 او وجود مانع ومنها ان الميل الطبيعى لا يجمع الميل القسرى الى جهتين لان امتناع
 المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضرورى فالخبر الرمى الى فوق لا يكون فيه
 مدافعة هابطة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان من شأنه ان يوجد فيه ذلك عند زوال غلبة
 القوة القسرية واما الى جهة واحدة فقد يجتمعان كما في الحبر المدفوع الى اسفل فان
 فيه مدافعة هابطة يقتضيها الحبر اذا خلى وطبيعته واخرى احديها فيه التماسر
 على حسب قوته وقصدته ولهذا يكون حركته حيثما أسرع مما اذا سقط بنفسه
 فهبط وتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوة القاسر ومنها ما ذكرنا في بيان سبب
 ان الحبر الذي يتحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا بالطبع ان حركته القسرية
 تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعة بالعكس لان ميله القسرى
 يزاد ضعفا بمصاكت تصل عليه من مقاومة الهواء المتروك فيزداد الميل الطبيعى
 اعني مبدأ المدافعة قوة الى ان تعادلان ثم يأخذ القسرى في الانقاص والطبيعى في الغلبة
 فيأخذ حركته في الاشتداد ومنها استدلالهم على وجود الميل الطبيعى بان الحبر ين
 المرمين بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركتهما في السرعة
 والبطء وليس ذلك الا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعى اعني مبدأ المدافعة في
 الكبير اكثر منه في الصغير لان التقدير عدم التفاوت في الفاعل والقابل الا بذلك واجاب
 الامام بان الطبيعة قوة سارية في الجسم متقسمة بانقسامه فيكون في الكبير اكثر وريادة
 المقاومة اجدر والعلافة يرعون انها امر ثابت ليس مما يشند ويضعف او ما قبل
 ويكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه واحد ولا يتبين الحق من ذلك
 الا بمعرفة حقيقة ماهو المراد بالطبيعة ههنا وهم لم يزيدوا على ان الطبيعة قد يقال
 لما يصدر عنه الحركة والسكون اولو بالذات دون شمول وارادة وقد يقال لما يصدر عنه
 امر لا يتخلف عنه ولا يفتر الصدور الى علته خارجة عنه كزول الحبر الى السفل وقد
 يخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شمول وقد يسمى كل قوة جسمانية طبيعة
 وشئ من ذلك لا يفيد معرفة حقيقة واما اطلاقها على المزاج او على الكيفية الغالبة من

٤ كاللون والاضواء وقد يصير بتوسطهما قهرهما بل غير الكيفيات من الاوضاع والمقادير وما ينصل بها وههنا مباحث من ٢ لون طرفان هما البياض والسواد ٢١٠ المتضادان بينهما سائط وهي انواع

متباينة بل متضادة ان لم تسترط غاية الخلاف من

٨ ان النوع ليس هو البياض مثلا بل البياضات التي تحتها مثل بياض الثلج و بياض العاج وهو ذلك وكذا سائر الالوان بل جميع المقولات بالتشكيك حتى ان النوع من الملوسات هي الحرارة المخصوصة ومن المبصرات الضوء المخصوص لا مطلق الحرارة والضوء نعم قد يكون للجملة جملة من الانواع عارض خاص له اسم خاص كافي الالوان وقد لا يكون كافي الاضواء ومعنى ذلك على امتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها لان ما به التفاوت ان لم يدخل فيها فذاك والا فلا اشتراك ونوقض بالعارض واجبياته وان لم يدخل فيه فقد

الكيفيات المتضادة اوعلى الحرارة الفرزية اوعلى النفس النباتية اونهاو ذلك على ما ذكره الاطباء فخص بالركبات (قال النوع الثاني المبصرات ٤) ذهبت الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء واللون وان كان الثاني مشروطا بالاول وقد يصير بتوسطهما ما لا يد في الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكيفيات من المقادير والاضواء وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتعذب والنعيم وسائر الاشكال وكما طول والقصر والصغر والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك واما ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فبني على انه يصير ملزوماتها كالسليان والتماسك الرابعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه (قال البحث الاول ٢) حقائق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غيبة عن الببان ولا خفاء في تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفي الالوان واما ما يتوهم من الحرارة والصفرة وغير ذلك فمذاهب المحققين انواع متباينة يختص كل منها بآثار مختلفة وليست بمتضادة ان اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والاختضادة (قال والتهذيب ٨) الظاهر من كلام النعم ان انواع اللون هي السواد والبياض والحرارة والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات الملوسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك الا ان التحقيق هو ان انواع اللون هي البياضات المخصوصة التي لا تتفاوت بافرادها كبياض الثلج مثلا وكذا في السواد وغيره بل في كل ما يقال بالتشكيك حتى ان النوع من الملوسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التي تكون في افرادها على السوية كحرارة النار الصفرة مثلا والنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذي لا يتفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلا وانما يقع الاستثناء من جهة ان الانواع قد يكون للجملة جملة منها عارض خاص واسم خاص كالبياضات المشتركة في تفریق البصر وفي اسم البياض والسودات المشتركة في قبض البصر وفي اسم السواد والحرارات والبرودات ونحو ذلك فيذوهم ان تلك الجملة نوع واحد بخلاف الاضواء فانه لا ينفرد جملة منها بعارض واسم فلا يتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا واللون والضوء قد وقعاني مرتبة واحدة من المبصرات الا ان اللون جنس الالوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت والضوء بوهو نوعيته لتقارب انواعه بخلاف اللون وانما يتوهم ذلك في جملة جملة من انواعه كالبياض مثلا لتقارب انواع البياض والسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا القياس قصار الضوء بمنزلة البياض مثلا في انه ليس نوعا خاصا ولا جنسا بل عارضا ومعنى ذلك على ما نقرر

دخل في ماهية المعروض للاشد وفيه نظرو بالجملة فقدم دخول ما به التفاوت في ماهية التفاوت امان بنوع (عندهم) التفاوت فيتم النقص اولافلا يتم الدليل ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان التشكيك والاشتداد وبعضهم الى اثباته ٣

حدهم من ان القول بالتشكيك لا يكون الاعراضا لامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها
 لان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا
 في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها
 لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد
 في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن مافي القمر ضوءا والام يكن
 تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض
 ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشد والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض
 وماهية فلا اشتراك للاضعف فيه ولما غير داخل فلا تفاوت لان ماهو مفهوم العارض
 فيها على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة
 في مفهوم البياض لم يكن مافي العاج من معروضاته والالكان مفهوم البياض فيها
 على السواء اجيب بانه داخل في ماهية العروض الاشد وان لم يدخل في ماهية العارض
 ولا في ماهية العروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه
 في جميع العروض ولغاثل ان يقول فيتوجه منه على الدليل المذكور على امتناع
 تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في التضاريس باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية
 بعض العروض فلا يصحز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض
 الاخر اذ مثلا يكون التورعاه ماهية الانوار او جنسها وتكون الخصوصية التي في نور
 الشمس امر خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا التماس وتوجيه
 المنع انالتم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء
 وانما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا في ماهية
 العروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بمحاله
 وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس
 و بياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور و بياض وحرارة ولا يتمتع مثل ذلك
 في الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى
 المشترك الذي فيه التفاوت ان كان ما من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفاهيم
 في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانسا لم يتم
 الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان في التشكيك
 مطلقا تسمكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها
 نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الطول والاقصر تفاوت
 في الماهية الخطية وانها في الطول اكل وفي الاقصر اتقص لان الزيادة التي في الطول
 من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك
 القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد

في الماهية وذاتياتها
 حتى جعل الماهية
 الخطية في الخط
 الطول اكل وفي
 الاقصر اتقص من

هو به لم يكن يحسن البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم حينئذ في اجزاء الماهية لجواز
ان يكون ما يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه (قال البحث
التاسع ٤) زعم بعضهم انه لاحقيقة لون اصلا والبياض اما يتغير من مخالطة الهواء
للاجسام الشفافة المتصرفة جدا كما في الثلج فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء
ونفوذ الضوء في اجزائه صفار جديفة شفافة وكذا في زبد الماء والمصهور من البلور
والزجاج الصافي والسواد يتغير من عدم غور الضوء في الجسم لكتائفه واندماج
اجزائه وباقي الالوان يتغير بحسب اختلاف الشيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد
يستند السواد الى الماء نظرا الى انه يفرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطح
ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات مصفوفة لامعة
وتظهرها في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحقها واحدا منها
باسباب آخر على ما قال ابن سينا انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور
اللون الابيض ولكننا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض
المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه تحللا وهو اشد بل اخرجت
الهوائية عنه ولهذا صار اغل وكافي الدواء المسمى بلين العذراء فانه يكون من خل
طبخ فيه المراد اسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى اغل في غاية الاشفاف ثم يطبخ
المراد اسنج في ماء طبخ فيه القلي ويالغ في تصفيتها ثم يخلط الماءان فيمنع فيه الخل الشفاف
من المراد اسنج ويصير في غاية البياض ثم يصفى وما ذلك يحدث تفرق في شفاف ونفوذ
هواء فيه فانه كان منقرا مفعلا في الخل ولا تتقارب اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء
البعض الى البعض لان حدة ماء القلي بالتفريق اولى بل ذلك على سبيل الاستحالة وكافي
الجسم فانه يبيض بالطبخ بالدار ولا يبيض بالحق والتوصيل مع ان تفرق الاجزاء او مداخله
الهواء فيه اظهر فظهر ان ابن سينا لم ينكر حصول البياض في البلور وبالماء ومصهور
البلور والزجاج ونحو ذلك مما لا سبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمشف بل ادعى حصوله
باسباب آخر بعدما كان لا يتم حصوله الا بهذا السبب على ما قال في موضع من الشفاء لا علم
هل يحصل البياض بسبب اخرام لا وكان صاحب المواقف فهم وحاشاه عن سوء
الفهم من بعض عبارات الشفاء حيث يقول وفي بيان سبب البياض في الصور المذكورة
ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ورؤية
لون هو البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فقبضه الى السفطة وما استدلل
به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امر ان احدهما
اختلاف طرف الانحاء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض آارة الى القبة
ثم البودية ثم السواد وتارة الى الجرة ثم القبة ثم السواد وتارة الى الحضرة ثم التيلية ثم السواد
فانه يدل على اختلاف ما يتكبد عنه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض ولم يكن

من الناس من زعم
انه لاحقيقة للون وانما
يتغير البياض من
مخالطة الضوء
للاجسام الشفافة كما في
الثلج والزبد ومصهور
البلور والزجاج و
السواد من عدم
غور الضوء في الجسم
ولهذا ينسب الى الماء
حيث يفرج الهواء
فلا يكمل نفوذ الضوء
جلى ما شاهد في الثوب
المبلول والبواق من
اختلاف الامر بين
والحق ان هذا بعض
اسباب الحصول على
ما قال ابن سينا لا شك
في حدوث البياض بما
ذكره لكننا ندعي
حدوده بغيره كما في
البيض المسلوق ولبن
العذراء والجسم
واقصر بعضهم
على نفق البياض لانه
يسلخ ويقبل بمحله
الالوان بخلاف
السواد وضعفه
ظاهر من

٢ الأصل هو البياض والسواد (٢١٣) وقيل الحمرة والصفرة والخضرة أيضا واليوقا بالتركيب تدويرا

على مشاهدة ذلك
في بعض الصور ولا
يجوز انها لا تفيد الحكم
الكلّي من

٦ ذاتي ان كان من ذات
المحل كالشمس ويسمى
ضياء والافرضي كما
للقمر ويسمى نورا
وهو ان حصل من
الضوء لذاته قائل
كضوء ما قابل الشمس
والاثنان وثالث وهم
جرا كضوء وجه
الارض قبل الطلوع
وضوء داخل البيت
من الدار وهكذا الى
ان يتقدم وهو الظلة
فهو عدم ملكة له
لا كيفية وجودية والا
لكان مانعا للجالس في
الفار من ابصار
اغصار ج كالعكس
للقطع بعدم الفرق
في الحائل بين ما يحيط
بالرأى او بالمرق
وايست عدم صرفا
لتساقى المجموعية
المتفاداة من قوله
نمالي وجعل الظلمات
والنور من

البياض المتخالطة الهوا للاجزاء الشافقة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ
في طريق واحد وان وقع فيه اختلاف في الشدة والضعف وانما هما انعكاس الحمرة
والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لا اختلاط الشفاف
بغيره لوجب ان لا انعكس من الاسود والاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لا انعكس بحكم
التميز ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو
التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالة على ان سبب البياض لا يجب ان يكون
هو متخالطة الهوا للاجزاء الشافقة مع ان في الملازمين نظرا لجواز ان يقع تركيب
السواد والبياض على انحاء مختلفة وان انعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج
وان لم انعكس عند الانفراد وقد اقتصر بعضهم على نفي البياض واثبت السواد متمسكا
بان البياض ينسلخ وقبل محله الالوان بخلاف السواد ورد بعد نبوت الامرين بانه
يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والقبلي لازما لزال سبب الاول وزوم سبب القبلي
لا يقال البياض يقبل محله جمع الالوان وكل ما قبل الشيء فهو عارضة ضرورة تنافي
القبول والقول لا يجب منع الصفرة فانه انما يقبل ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم
الاصاؤه منها وان ارد بالقول معنى الامكان بحيث يجمع الفعل متنا الكبري وهو ظاهر
وقد يقال لو كان القابل للشيء واجب العراء عنه لكان بمنع الانصاف به وهو باطل
وليس بشيء لان القضية مشروطة فلا يلزم الامتناع الانصاف مادام قابلا وهو حق
(قال وقيل ٢) القائلون يكون السواد والبياض كقيتين حقيتين منهم من زعم انها
اصل الالوان واليوقا بالتركيب لما شهد من ان البياض والسواد وان اختلطا وحدهما
حصلت القبة وان خالط السواد ضوءا كافي القامة التي تشرق عليها الشمس والدخان
الذي يحاط به النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان اشتدت الغلبة حصلت
الصفرة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا خالطها سواد مشرق
حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد آخر حصلت الكراية واذا
انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراية ان خالطها سواد وقليل حمر حصلت
النبيلة ثم النبيلة ان خالطها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم
ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة واليوقا بالتركيب بحكم
المشاهدة ولا يخفى انها بما يفيد ان التركيب مخصوص بقيد اللون المخصوص واما
ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا (قال المصنف
الثالث الضوء ٦) حتى عن التعريف كسائر المحسوسات وتعرفه بانه كيفية هي كمال
اول للشافق من حيث هو ضفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار
بشيء آخر تعرف بالاختلاف وكان المراد التنبيه على بعض الحواصض والضوء ان كان
من ذات المحل بان لا يكون قائضا عليه من مقابلة جسم آخر مضى فذاتي كالشمس ويسمى

ضياء والافرضي كما القمر ويسمى نوراً اخذاً من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نور اي ذا نور والعرضي ان كان حصوله من مقابلة المضي لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضي لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار المضي من مقابلة الهواء المقابل للنفس اولهواء اخر يقابلها فهو الضوء الثاني والثالث وهلم جرا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضي بالذات الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم وهو العلة اعني عدم الضوء عما من شأنه فهو عدم حلكة الضوء لا كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكان مانعاً للجالي في الغار من ابصار من هو في هواء مضي خارج الغار كما انه مانع له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطاً بالرأي وبالمرئي او متوسطاً بينهما ووربما عمن ذلك بأنه ليس يمنع بل احاطة الضوء بالمرئي شرطاً لرؤية وهو منتف في الغار لكنه لا يتأتى على قوله الظلمة كيفية مانعة من الابصار تملك القائلون يكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجموع لا يكون الاموجودا واجب بالانع فان الجماع كما يحصل الوجود بحمل الدم الخاص كالعبي فانما الذي للصعوبة هو العدم الصرف (قال ولهم تردد ٨) لاختلاف بين المحققين من الحكماء في اضافة الهواء وانما الخلاف في ان محل الضوء هو نفس الهواء الصرف او ما يحاطه من الاجزاء الجارية او الداخلية او نحو ذلك احتج الاولون بما يشاهد من الهواء المضي في افق المشرق وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيّاً لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التي في الجهة المخالفة للشمس اذ لا مانع سوى افعال الحس عن ضوء اقوى وضعتها طاهر لان الكلام في الهواء الصرف والاقرب ما ذكره الامام وهو ان اضافة الهواء لو كان بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلّا كان اصفي كان اقل ضوئاً وكلّا كان اكدراً واغلظ فاكرو الامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذا تجاوزته اخذ الضوء في النقصان وحاصله انه يجوز ان يضمره الافراط كما يضمره التفریط تملك الآخرون بانه لو تكيف بالضوء اوجب ان يمس به مضيّاً كالجدار واللازم باطل لان الهواء غير مرئي ورد بمنع الملازمة اذ من شرائط رؤية اللون ولالون للهواء انصرف (قال واما الطل فهو ما يحصل ٦) اي الضوء الحاصل من الهواء المضي بالمضي بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد يفسر بالضوء المستفاد والمضي بالغير ولا يخفى في صدقه على الضوء انما يصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل او ظا وما ذكر في المواقف من ان مراتب الظل تختلف قوة وضعف بحسب اختلاف الاسباب والمعدات كما يشاهد في اختلاف ضوء البيت بحسب

٨ قى ان المضي في ما يشاهد من الهواء هو الهواء الصرف او ما يحاطه من الاجزاء من

٦ من الهواء المقابل للمضي بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وتفسيره بالاستفاد من المضي بالغير ليس بطرد لتساوله ما هو من مقابلة القمر من

٤ للضوء فرق على الجسم حتى كأنه يفيض منه ويكاد يستقره يسمى الذاتي شعاعا كالشمس والمرتضى بر بقا للكرة متى
 ٥ لما كان حدوث الضوء في المستضي قديكون من معنى قال أو تمحرك أو متوسط بينه وبين المستضي بالذات فهو
 ان الضوء نفسه تمحرك انحدارا ﴿٢١٥﴾ أو تابعا أو انمكسا فهو اجسام صفار تنفصل من المستضي ويتصل

بالمستضي وبطله
 انه لا يعقل الحركة
 بالطبع الى جهات
 مختلفة ولا الحركة في
 لحظة من فلك الشمس
 الى الارض مع خرق
 للافلاك ولا كون
 ما وراء الجسم المحسوس
 اظهر للباصرة السليمة
 متى

كبر الكوة وصغرها حتى انه يقسم الى مالا نهاية له اقسام الكوة فبني على ما برأه الحكماء
 من عدم نهای اقسامات الاجسام والقادر وما يقيها وان كانت محصورة بين
 حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى مالا نهاية له ولو بافرض
 والوهوم وما تقرر من ان المحصور بين حاصرین لا يكون الا متناهيا فغناه بحسب الكمية
 الانصاية او الانفصالية لا بحسب قبول الاقسام (قالوا اذا كان ٤) قديشاهد للضوء
 تفرق وتلاؤث على الجسم حتى كأنه شيء يفيض منه ويضطرب مجتازا ذهابا بحيث يكاد
 يستقره فان كان ذاتيا كالشمس سمي شعاعا وان كان عرضيا كالكرة سمي بر بقا (قال المصنف
 الرابع ٥) زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صفار تنفصل من المستضي وتتصل بالمستضي
 تمسكا به تمحرك بالذات وكل تمحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قدينا
 بالذات لان الاعراض تمحرك بعبئة المحل واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس
 الى الارض ويبيع المستضي في الانتقال من مكان الى مكان كما نتشاهد في السراج
 المقول من موضع الى موضع وينعكس مما يلقاه الى غيره وهكذا كل ذلك حركة
 والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابيل للمستضي والحركة وهم ويدل
 على بطلان هذا الرأي وجوه الاول انه لو كان جسما تمحركا لامتنع حركته الى جهات
 مختلفة ضرورة انها ليست بالفسر والاراء بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى
 العا او السفل الثاني ان لو كان جسما لامتنع حركته في لحظة من فلك الشمس الى الارض
 مع خرق الافلاك التي تحتها الثالث انه لو كان جسما لاختفاء في انه محسوس بالبصر لكان
 سائرا للجسم الذي يحيط به الضوء فكان الاكثر ضوءا اشد استناراً والواقع خلافه
 ولو سلم عدم لزوم الاستنار فلاخفاء في انه مرئي حائل في الجملة فيلزم ان يكون الاكثر
 ضوءا اقل ظهورا واصعب رؤية لان يكون اعون على ادراك الباصرة السليمة نعم
 ربما يستعان بالمثل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث
 يحتاج الى ما يجمع القوة وقد يجاب بان ذلك انما هو شأن الاجسام الكثيفة لا الشفافة
 واما هذا النوع من الاجسام فحاشا طه بالمرئي شرط للرؤية (قال المصنف الخامس ٦)
 الحق ان الضوء كيفية مضاربة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما رآه بعض
 الحكماء وانه شرط لرؤية اللون لا وجوده على ما رآه ابن سينا ولا تمسك لهما يستد به
 فيما ادعيا كيف وانه قريب من انكار الضروريات وما ذكره الامام الرازي من ان
 قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود

٢ الضوء مغاير للون
 في الحقيقة وشرط له
 في صحة الرؤية اما
 الاول فبشهادة الحس
 وتضاد الالوان دون
 الاضواء واكثر افعها
 في الوجود كما في
 الاسود الا المستضي
 والبلور المرئي في الليل
 ضوء دون لونه واما
 الثاني فلانه لا يرى في
 الظلمة عند تحقق
 الشرائط مع النطق
 بوجوده وذهب
 بعضهم الى ان الضوء
 ظهور اللون فظاهر
 المطلق هو الضوء
 والظلمة المطلق هو
 الظلمة والمتوسط هو

الطلل ويختلف مراتبه باختلاف مراتب القرب من الطرف ولا تمسك لهم يعتد به وذهب ابن سينا الى ان لضوء
 شرط وجود اللون لان عدم رؤيته في الظلمة انما هو لعدمه لا لكون الهواء المظلم عائقا عن الابصار بدليل ان
 الجالس في الغار يصير انبعاث حول النار ورد بانه لا ينشأ شرط الرؤية وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال الامام ٣

الضوء مشروط
بوجود اللون فلو شراطه
يوجد الصوت مدور
وهو ضئيف لانه
دور صفة من

٩ السموات وفيه
بصان البصت الاول
الصوت عندنا بعض
خلق الله تعالى كسائر
الحوادث وعند
الفلاسفة كيفية
تحدث في الهواء
بأتموج الملول للقرع
او القلع لأنفس التوج
او القرع والقلع على
ما ظن لانها ليست
سموعة وبل على
وجوده في الخارج
وتعلق الاحساس به
هناك ايضا ادراك
جهته والتغير بين
قريبه وبعيده وليس
ذلك لحيى الهواء
القارع من تلك الجهة
اولقوة القرع القريب
وضعف البعيد والا
لما ادرك كونه من
الجانب المتخالف
للاذن السامعة
ولما غير بين القوى
البعيد والضعيف
القريب من

الضوء، لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالشرطة توقف السابق فتمنع او المبة
فغير محال على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كافي البلور المرتق بالليل
(قل النوع الثالث ٩) من الكيفيات المحسوسة المجموعات وهي الاصوات والحروف
والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتوج الهواء والقرع
والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما نورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض
لبیان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء
بسبب توج الملول للقرع الذي هو اساس ضئيف والقلع الذي هو تفريق ضئيف
بشرط مقاومة المقروع للقرع والمقلوع للقلع كافي قرع الماء وقلع الكرياس بخلاف
القلع لعدم المقاومة والمعاد بالتوج حالة شبيهة بتوج الماء تحدث بصدم بصدم
مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التوج او نفس القرع والقلع على ما فهمه
بعضهم بناء على اشتباه الذي يسميه القريب او البعيد لان التوج والقرع والقلع ليست
من السموات قطعاً بل ربما يدرك الاول باللس والاخران بالبصر وقد يترجم انه
لا وجود للصوت في الخارج وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء التوج الى الصماخ
واستدل على بطلان ذلك بأنه لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحده
من القرب والبعيد لان التعذر انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل
قطعاً لان اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل اليانا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان
قريب او بعيد لا يخال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء التوج يحى منها
وبغير القريب والبعيد لاجل ان اثر القارح القريب اقوى من البعيد وان لم يكن
الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي
على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يدركه اليمين ويحيى الصوت
من يمينه فيسميه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء التوج
لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمين ولو صح الثاني لزم ان يشبه القوة
والضعف بالقرب والبعيد غير ان البعيد اقوى والقريب الضئيف وظن في صورتين
التساويين في القرب والبعيد المختلفتين بالقوة والضعف انهما مختلفان في القرب
والبعيد وليس كذلك ولهم تردد في مقام آخر وهو انه اذا وصل الهواء التوج الى
الصماخ فالصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا
والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعيد قاله لو لم يقع
الاحساس به الا من حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ
حدوث الصوت او وسطه لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج
الصماخ اصلاً فيعرف جهته ولا قرب او بعده كما ان الحس للم يدرك للموس الامن حيث
انتهى اليه لامن حيث انه في اول المسافة لم يمر بين وروده من اليمين او اليسار ومن

الغريب او البعيد فظهر ان في معرفة جهة الصوت وحده من القرب والبعد دلالة على مطلو بين من جهة انها تدل على ان القائم بالهواء الخارج من الصماخ ايضا مسموع وذلك يدل على انه هناك موجود وهذا ما قال الامام ان التغير بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات لما كان حاصلنا اننا نذكر الاصوات الخارجة حيث هي ولا يمكننا ان نذكرها حيث هي الا وهي موجودة خارج الصماخ وما اورد من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصل في تلك الجهة مدركا له بل مدرك الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث هو في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يوجب ادراك الجهة ليس بشئ لانهم لا يحصلون كون الصوت في تلك الجهة مدركا بالسمع الا بمعنى اننا نعرف بصماخ الصوت في تلك الجهة انه هناك كما نعرف بذوق الحلاوة او شم الرائحة من هذا الجسم انها منه وان لم يكن الجسم من الذوقات او الشمومات واما السبب في ذلك فحاصل ما ذكره واقبه اننا بعد ما ادركنا الصوت عند الصماخ تنبهنا بتأملنا في تأدي اذراكنا من الذي يصل لنا الى ما قبله فاقبله من جهته ومبدأ وروده فان كان في منتهى تأديا ادركناه الى حيث ينقطع وينفوخ يدرك لوارده وموروده وما في منتهى موجود او جهته وبعد مورده وقربه وما في من قوة امواجه وضعفها ولذلك يدرك البعد ضعيفا لانه يضعف نحو حده حتى لو لم يبق في المسافة اثر ينهى بنا الى المبدأ لم يعلم من ندر البعد الا بتدرا ما في (قالو يدل على كون ادراكه بوصول الهواء ٣) رأى الفلاسفة انه اذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف هوا ذلك الموضع بذلك الصوت ثم المجاور فالمجاور في جميع الجهات الى حدها بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يسمعه الا السامع التي تقع في تلك المسافة ويصل اليها ذلك الهواء وتمسكوا بوجوه الاول ان الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى سماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثاني ان من وضع طرف انبوبة في فوهة وطرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم منها بصوت عا لسمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك الا بتبع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى اصغنتهم الثالث اننا نرى سبب الصوت كضرب الفأس على الحربة مثلا وتأخر سماع الصوت عنه زمانا بغاوت بحسب تفاوت المسافة قريبا وبعدا فلو لا ان السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل بان غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية فهو ان يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع وتأخر السماع عن ضرب الفأس بسبب آخر فلا يدل توقف السماع على وصول هوا حامل للصوت والحق ان هذه امارات ر بما تفيد اليقين الحدي للناظر وان لم تقيم

٣ الخاضع له الى الصماخ
انه يميل مع الرياح وان
من تكلم في طرف
انبوبة طرفها الآخر
على اذن واحد من
القوم ينفرد هو بسماعه
وانه يتأخر بحسب
الزمان عن مشاهدته
سيبه كضرب الفأس
من بعيد وامثال هذه
امارات لا يستبعد
انها تدل على اليقين الحدي
وان لم تخم حجة على
على التفسير الا انه لو
استدعي قيام امثال تلك
الكيفية بجميع اجزاء
الهواء وبما هو على
هناها مع هبوب
الرياح والتنفوذ في
المنافذ من صلب
الاجسام لم يكن بعيدا
وكذا ر جوده عن
مصادمة الجسم
الامس على مازعوا
في الصدى سواء
جعل الواصل نفس
الهواء الراجع او
آخر متكيفا بكيفية
على ما هو الظاهر

حجة على المناظر واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء الخامل
 بوجهه الاول انه لو كان كذلك لما ادر كنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد
 لان الواصل لا يكون الا مافي الصماخ والجواب ما سبق من ان المدرك الموقوف ادراكه
 على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل فقط كما في المس بل اليميد ايضا
 كما في الابصار الثاني اما ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الريح يبل عن جهته الى
 خلافها والجواب ان ذلك انما يكون عندما كان الوصول في الجملة وان لم يكن على وجهه
 ولذا لا يخلو عن نشو يش السماع الثالث انا نسمع صوت من يحول بيننا وبينه جدار صلب
 مع القطع باحتناغ نفوذ الهواء في النفاذ من غير ان يزول عنه ذلك السكل الذي
 هو اضعف وامسرع زوالا من الرق على الماء وقد صار مثلا في عدم البقاء واجيب
 به اذ امكن ان يكون الحائل نافذا اصلا ولا يكون هناك طريق آخر للهواء فلا نسل السماع
 الا يرى انه كلما كانت النفاذ اقل كان السماع اضعف واما بقاء السكل فان اريد به حقيقة
 السكل الذي يعرض للهواء فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى
 بقاءه لانه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية المسببة عنه السماع بالصوت والحرف
 فلا استعانة بل لا استبعاد في بقاءه مع النفوذ في المضايق والحق ان قيام تلك الكيفية
 المخصوصة الغير القارة لكل جزء من اجزاء الهواء بدليل ان كل من في تلك المسافة
 يسميها وبقاء اجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب
 الريح ومع النفوذ في منافذ الاجسام الصلبة مستبعد جدا واما حديث الصدى
 وهو ان الهواء اذا توجع وقامه جسم امس كجبل او جدار بحيث يرد ذلك التوجع
 الى خلف على هيئة كما في الكرة المرمية الى الحدئط المقاوم لها حدث من ذلك صوت
 هو الصدى ورددوا في ان حدوثه من توجع الهواء الاول الراجع على هيئة او من
 توجع هوا آخر بيننا وبين المقاوم متكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه وكيف
 ما كان بقاء الهواء على كفيته التي لا استمرار لها مع مصادمة الجسم الصلب ثم رجوعه
 على هيئة واحده ككيفية فيما يحاوه وزواله بمجرد الوصول الى الصماخ من
 المعدات التي تكاد تطق بالحالات (قال المبحث الثاني قد تعرض للصوت كيفية بها ٢)
 بغير من صوت آخر يماثله في الحدة والثقل غيرا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية
 العارضة في عبارة ابن سينا ذلك الصوت المروض في عبارة جمع من المحققين وبمجموع
 العارض والمروض في عبارة البعض وكأنه اشبه بالحق وقيد المماثلة بالحدة والثقل
 اي الزرية والحدة احتراز عنهما فان كلا منهما يقيد بغير صوت من صوت آخر غيرا
 في المسموع لكن في صوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التمييز بالمسموع
 احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان التمييز بها لا يكون غيرا في المسموع
 لانها ليست بمجموعة الا ان في كونها من الكيفيات نظرا فالاولى انه احتراز عن مثل

٢ متماسا بما يماثله في
 الحدة والثقل غيرا
 في المسموع وهو
 الحرف من

الفنة والهوحة في النظر في دلالة قولنا تميزا في السورع على ان يكون مابه التميز مسموعا
وفي ان الحدة والتقل من السورعات بخلاف الفنة والهوحة والحق ان معنى التميز
في السورع ليس ان يكون مابه التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس السورع بان يختلف
بأخلافه وتحدبا بمحاده كالحرف بخلاف مثل الفنة والهوحة وغيرها فانها قد تختلف
مع اتحاد السورع وبالعكس وما وقع في الطوالع من ان الحروف كيفيات تعرض للاصوات
فتميز بعضها من البعض في الثقل والخفة كلام لا يعقل له معنى وكأنه جعل قوله في الثقل
متعلقا بمحذوف أي من البعض المائل له في الثقل واراد بانخفة الحدة وتركيب التميز في
السورع لشهرته وكفى بهذا اختلا لا والحق ان تعريف الحرف بما ذكر تعريف
بالاخرى وكان المقصود من بدفعه صيل للامية الواضحة عند العقل وتبنيه على خصوصياتها

٢ مفسوره هي الحركات

وممدود هي المدات
ومعنى الحركة ههنا
لكيفية الحاصلة من
امالة يخرج الحرف
الى مخرج احدي
المدات فالى الواو
ضممة والى الالف
فتحة والى الياء كسرة
وامتناع الابتداء
بالمصوت لذاته
للسكونه لقطع
بامكان الابتداء بالساكز
وان لم يجر استعماله
في بعض اللغات
كالوقف على التحرك
والجمع بين الساكنين
من الصامت لافصو
في الالة وينقسم ايضا
الى آتى كاطلوا زمانى
كالقائه من

(قال وينقسم الى صامت ومصوت) الحركات الثلاث تعد عندهم في الحروف ونسبى
المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات
تجاسها اعني الالف من الفحة والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى المصوتة
الممدودة وهي السمة في العربية بحروف المدلانها كانها مدات الحركات وماسوى
المصوتة تسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المهركتان او الساكنتان اذا لم يكن
قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا يكون الامصوت او اطلاقها على الهمزة
باشتراك الاسم وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ماهو من خواص الاجسام
بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحروف الصامتة من امالة يخرجها الى مخرج احدي
المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء
بالمصوت وانما الخلاف في ان ذلك بكونه حتى يمنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا
اولا ذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تعاندها فلا يتصور الاحيث
يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سلم الحس يجد من نفسه امكان
الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا في لغة العرب كالوقوف على المتحرك والجمع بين
الساكنين من الصوامت الا في الوقف مل زيد وعمر او اذا كان الصامت الاول
حرف لين والثاني مدغما نحو حويصة فانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا نحو دابة
وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كاللفظ ببعض الحروف
فان ذلك لقصور في الآلة والاستدلال على الامكان بان المصوت انما كان مسروط
بالصامت فلو كان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كالابتداء لزم الدور ليس بنى
لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتداء مشروط بان يلحقه
مصوت مقصور فيكونان معا ولا استحالة فيه قوله وينقسم الى الحرف باعتبار آخر
الى آتى ورماني لانه ان امكن تعديله كالقائه فرماني وان لم يمكن كاطلوا فآتى وهو انما
يوجد في اول زمان ارسال النفس كآتى طلع اوفى آخر زمان حبيه كآفى غلط وما يقع

كاليائين الساكنين ويختلف بالذات كاليائين بالذات او بالعرض كاليائين بالعرض ٢٢٠ وساكن او مضموماً ومفتوحاً

٦ المقصور يسمى مقطوعاً مقصوراً مثل ل ومع الممدود مقطوعاً ممدوداً مثل لا وقد يقال لمقطع مقصور مع ساكن بعده مثل هل فهو صامتان بينهما مصوت مقصور يختلف لانه صامت ومصوت ممدود فقط ليس بينهما مصوت مقصور على ما هو اعتبار الربية وذلك لان المصوت الممدود ليس الا شياً للقصور فهو مندرج فيه جزء منه من

٤ المقسم الى المفرد والمركب باقسامهما ويسمى الالف ايضاً وقد يخص الكلام بما يعيد ولو كان مقطوعاً مثل في وفي والافط بما تألف من المقاطع وبهذا يقع في مناسبة الحرف والمقطع حيث يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع من

في وسط الكلمة مثل بطل يحتمل الامر بن وعروض الا في الصوت يكون بمعنى انه طرفه كالنقطة للحظ ومن الا في ما يشبه الزمان كالحاء والهاء ونحوهما بما لا يمكن تحديده لكن يجتمع عند الالتفات بواحد منها افراد متماثلة ولا يشتر الحس باعتدال زمان بعضها عن بعض فيغلن حرفاً واحداً (قال والى ثمة ثل ٢) يريد ان الحروف التسعة والعشرين الواقعة في لغة العرب وما سواها مما يقع في بعض اللغات انواع مختلفة بلهاية وقد يختلف افراد كل منها بمواضع مخصصة كالياء الساكنة التي تلتظف بها زيد الآن اوق في وقت آخر او تلتظف بها عرو او غير مخصصة كالياء الساكنة او المخرجة بالفتحة او الضمة او الكسرة فغ قطع الظفر عن الالف تكون افراد النوع الواحد اما ممدودة في السكون والحركة كاليائين الساكنين او المخرجتين بالفتحة او الضمة او الكسرة واما مختلفة كالياء الساكنة والمخرجة او المفتوحة والمضمومة وهذا هو المعنى بالتأنيل والاختلاف بحسب العارض وبهذا يدفع ما يقال انه ان ارد بالتأنيل الاتحاد في الحقيقة على ما هو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض مقابلاً للمتأمل وان ارد الاتحاد في العارض ايضاً كانت الياء الساكنتان من قبيل المختلفة ضروره انه لا يصور التعدد بدون اختلاف ولو عارض (قال والصامت مع الصوت ٦) قد اشابه على بعض الآخرين معنى القطع مع اشتهاه فيما بين القوم فاوردنا في ذلك ما صرح به الفارابي وابن سينا والامام وغيرهم وهو ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطوعاً مقصوراً مثل بالفتح او الضمة او الكسرة ومع المصوت الممدود يسمى مقطوعاً ممدوداً مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع الممدود لقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل ومع لمائته المقطع الممدود في الوزن فان قيل لاحاجة الى هذا التفصيل قال القاصع الممدود ليس الامتطاعاً مقصوراً مع ساكن بعده سواء كان مصوتاً لا لا وصاه امثال هل وبهذا يقال ان المقطع حرف مع حركة او حرف معرك مع ساكن بعده والاول المنصور والاني الممدود قلنا المقطع الممدود بالاعتبار الثاني صامتان هما الهاء واللام في هل بينهما مصوت مقصور هو هـ صامتان هما الهاء واللام في هل ممدود ليس بينهما مصوت مقصور على ما يراه اهل العربية من ان لا لام والفاء بينهما فتحة وذلك لان المصوت الممدود ليس الا شياً بالمصوت المقصور فيكون المقصور مندرجاً في الممدود جزءاً منه وهذا ما يقتض ان الحركات اصاح حروف المد فلا يكون لا الاصامت مع مصوت ممدود (قال ويألف من الحروف الكلام ٤) وبفسر بالنظم من الحروف المنجوعة المتميزة وبمحرز بالسمرة عن المكسرة والمجمل والمجمل والمجمل عن اصوات الطيور والكلام يفتسم الى المجمل والموضوع والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام الذي يفتح السكوب عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحروف والكلام وقد يخص

الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالة على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية
 مثل قم وهل زيد قائم ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ
 مقطعا مقصورا مثل قم او ممدودا مثل في وقو او مركبا من المقاطع كما ذكر وقد ينص
 اللفظ بما يتألف من المقاطع فيقابله الحرف والمقطع ولذا يقال اجزاء المركب المقاطع
 او حروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين وياءا من مقطعين ويزيد من مقطع ولفظ وري
 في امر المتأخبة من مقطع وحرف وارضى واخشا من لفظ وحرف ويشكل يثل
 في وقو فان كلا منهما مقطع ممدود فقط لان غلآته من حرفين صامت ومصوت واما مثل
 في غن مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر في انت وهذا بخلاف في وقو فان
 كلا من الياء والواو اسم ولا مستتر هناك (قال وزعم الفارابي ٣) ان القول من مقولة
 الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم الى قار هو العدد والغير قار هو القول واخرج به
 ذو جزم يتقدر بجزئه وكل ما هو كذلك فهو كم وقاطبا بين الصغرى ان اجزاء الاقويل
 مقاطع مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب بان يردف مقصور بممدود مثل على
 او بالاكس مثل كان ثم تركب هذه المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصغر
 ما يتقدر به اللفظ هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة واكملها
 ما ذكر فيه المقصور والائم اردف بالممدود والقول ربما يتقدر بواحد منها وربما
 يحتاج الى ان يتقدر بآتين او اكثر كسائر المقادير فان منها ما يقدره ذراع فتعرفه ومنها
 ما يحتاج الى ذراعين واكثر واجب مع الكبرى وانما ذلك اذا كان التقدير لذاته وههنا
 انما عرض للقول خاصة الكم من جهة الكثرة التي فيه كما ان الجسم يتقدر بالذراع
 ونحوه لما فيه من الكم المتصل (قال النوع اربع المدوقات ٢) المشهور ان اصول
 الطعوم اى بسائطها تسعة حاصلة من ضرب احوال ثلثة للفاعل هي الحرارة والبرودة
 والاعتدال بينهما في احوال ثلث لتقابل هي اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وبين
 اية ما ذكر من التأثيرات وليتهما مذكورة في المطولات ثم يتركب من التسعة طعوم لانحصى
 بخلاف باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا وامتزاج سبب
 من الكميات اللبية بها بحيث لا يتميز في الحس وهذه المركبات قد يكون لها اسماء كالشاعفة
 للركب من المارة والنقص كافي الحاصل بضم الصاد الاولى وفتحها نوع من الدواله هو
 عصارة بخر نسبي فليردح وكالعرفه لركب من المارة والملاوحة كافي السجدة ولا يكون
 كالملوحة والحرافة في العسل الماطيب والمارة والتفاعة في الهند بالمرارة والحرافة
 والبعض في بلاد نيجان والفرق بين البعض والنقص ان القابض يقبض طهر اللسان
 والنقص طاهره وباطنه والتفاعة الممدودة في الطعوم هي مل مافي اللحم والخبز
 وقد يقال ان التسعة للملاطم له اصلا كالبسائط ولما لا يحس بعده لانه لا يضل منه شيء
 بخلاف الرطوبة الامامية الاباحلية كالحديد وما قيل ان هذا هو الذي يمدق الطعوم ببطله

٣ ان اللفظ من قبيل
 الكم وهو ما يمكن
 ان يقدر جميعه بجزء
 منه اذ كل لفظ مقدر
 بمقطع مقصورا
 وممدودا وبما تركب
 منها وديا بالعرض
 كالجسم من

٢ وهي الطعوم
 واصولها تسعة لان
 الحار يرفع في اللطيف
 حرافة وفي الكثيف
 مرارة وفي المعتدل
 ملوحة والبارد في
 اللطيف حوضنة وفي
 الكثيف عفوصة
 وفي المعتدل قبضا
 والمعتدل في اللطيف
 دسومة وفي الكثيف
 حلاوة وفي المعتدل
 تفاهة ثم يتركب منها
 انواع لانحصى من

ما ظاهرا ان طعم الهند يتركب من المرارة والنفاسة لامرارة محضة (قال النوع الخامس المشهورات ٧) وليس فيها محل بحث واعلم انهم وان اجروا هذه الاوصاف اعني البصيرات والجموعات والمواسات والمذوقات والتمشومات على انواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بغير الاسماء لها فهي بحسب الالفة متفاوتة في الوقوع على الكيفية اولى محل اولى عليها جريا وفي كون مصادرها موضوعة لذلك النوع من الادراك كالابصار والسمع اولما يفضي اليه كالبراقق ومن ههنا يقال ابصرت الورد وجرته وسمعت الصوت لامصوته ولمست الحر لالائه وذقت الطعام وحلاوته وشممت العنبر ورأيت (قال القسم الثاني ٤) اي من الاقسام الاربعة للكيفيات المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها انما تكون من بين الاجسام الحيوان دون النباتات والجمادات فلا يتمتع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب تعالى وغيره على ان القايلين بنبوت صفة الحيوية والعلم والقدرة ونحوها الواجب لا يصحلون منها من جنس الكيفيات والاهراض ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والافعال القابضة يانها قد لا يكون الا يعارض بان تكون الصفة حالاً ثم نصير بينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صياغاً يصير شيئاً ومثل ذلك وان كان يبقى الى الوهم ويقع في بعض الببارات انه هو ذلك الشخص بينه وليس كذلك بحسب الحقيقة لقطع بخلاف العوارض المشخصة (قال فيها الحياة ٦) سيجي معنى الحيوية في حق الله تعالى واما حيوية الحي من الاجسام فقد اختلفت العبارات في تفسيرها لان جهة اختلاف في حقيقتها بل من جهة هسر الاطلاع عليها والتعبير عنها الا باعتبار الوازم والاثار فقبل هي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج والقيود الاخير للتحقيق على ما هو رأى البعض لالاحترار وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول لتمييز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وبقيت عنهما سائر القوى الحيوانية اي الدركة والحركة على ما سيجي تفصيلها ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجاً خاصاً هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاجاً يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالاً نوعياً والثاني صنيفياً والثالث شخصياً ولهذا زيادة تفصيل وتحتوي يذكر في بحث المزاج فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوية فانبثقت عنها باذن الله تعالى الحواس الطاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المتافع ودفع المضار فتكون الحيوية مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فخابرها بالضرورة وكذا تخابرها القوة الغذائية لوجودها في النباتات بخلاف الحيوية لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوية مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها

٥ وهي الروايح ولا اسماء لانواعها الامن جهة الملاعبة والتنافرة كراشحة طيبة وحنينة او المجاورة كراشحة حلوة او الاضافة كراشحة للملك متن ٤ الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية وهي مع الرسوخ نسبي ملكة وبدونه حال متن

٦ وهي في الشاهد قوة تقتضي الحس والحركة اي تكون مبدأ القوة الحس والحركة وهذا معنى قولهم قوة تتبع اعتدال النوع وتبقى عنها سائر القوى اي القوى الحيوانية فتكون غير قوة الحس والحركة فتباير المبدأ اذ في المبدأ وغير قوة التغذية لوجودها في النبات مع عدم الحيوية ولهذا كان في العضو المفلوج اولذا بل الحيوية باورها من غير حس وحركة او اغتذله متن

وان لغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة يلزم من مفارقة تلك الحيوية مفارقة هذه لها فاسدلوا على مفارقة الحيوية لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوية موجودة في العضو المتلوج للحيوان من غير حس وحركة وفي العضو الذابل من غير اغتذاء واعتراض الامام بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاقتذلاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لما منع من جهة القائل واجيب بان القوة ما يصدر عنه الاثر بالفعل بمعنى اني زيدا ان القوة التي تصدر عنها بالفعل آثار الحيوية كحفظ العضو عن التفتن مثلاً باقية والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هي هي بهذا بسر كلام تطبيع المحصل وليس مناه ان القوة اسم لا يصدر عنه الاثراً بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف وهو قد صرح بان في العضو المتلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدأ جمع تلك الاتار قوة واحدة هي الحيوية وقد يجزى عن البعض دون البعض خصوصية المانع لكن الحق ان مفارقة المعنى المسمى بالحيوية للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان (قال وعندما لا يشترط) ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوية ليس مشروطاً باعتدال المزاج والبنية وروح الحيوان لا تقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يجوز والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الارضية والروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الخلط تقيمت من الخويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالنسرين وذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى ان هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحيوية بانقراض البنية وتفرق الاجزاء وانصراف المزاج عن الاعتدال النوعي وعدم سرى الروح في العضو لشدة او شدة ربط يمنع نفوذه وورد بان غايته الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يقع بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوية مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من البنية حيوية واحدة فلزم قيام العرض باكثر من محل واحد وقد مر بطلانه واما ان تقوم بكل جزء حيوية وحينئذ اما ان يكون القياس بكل جزء مشروطاً بالقيام بالآخر فلزم الدور او لا فلزم الرجوع بالمرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوية لا يقال لم لا يجوز ان يقوم ببعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لا نقول فيكون المعنى هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بمجان على ما سبق او يقوم بكل جزء حيوية ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء

٢ اعتدال المزاج
ووجود البنية والروح
الحيوانية للقطع بامكان
ان يخلقها الله تعالى في
الجزء وخالفت
الفلاسفة والمعتزلة
تعويلاً على ما يشاهد
من زوالها بانقراض
البنية وقد اعتدال
والروح ومضامين
استدل على عدم
الاشتراط بانها لو اشترطت
فاما ان تقوم بالجزئين
حيوية واحدة فلزم
قيام العرض باكثر من
محل واحد او ان يكون
كل جزء من البنية
دور ومجاناً
واحد ترجيح بلا
مرجح ورد بانه فاع
بالمجموع على ما سبق
ولو سلم فدور معية
ولو سلم فعدم المرجح
مما غلبه عدم الاطلاع
عليه

مشرطاً بقيام حيوة بالآخر من غير عكس لم يجمع بوجود في الخارج وإن لم يطالع عليه لا يقال فحيوة تكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به تحقق البنية (قال وأما الموت) فزوال الحيوة ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتصف بها بالفعل وهذا معنى ما قيل انه عدم الحيوة عما نفيه اى عما يكون من امره وصفته الحيوة بالفعل فيكون عدم ملكة الحيوة كافي العمى الطارى بمد البصر لا كطلق العمى ولا يلزم كون عدم الحيوة من الجين عند استعداده للحيوة موتاً فعلي هذا يكون الموت حديقاً وقيل هو كيفية تضاد الحيوة فيكون وجودها وعلى هذا يذنى ان يحمل ما ذكره المترجم من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضى زوال حيوة الجسم من غير حرج واحقرز بالقيود الاخير من القتل وحل الفعل على الكيفية المضادة مبنى على ان المراد به الاثر الصادر من الفاعل اذ لو اريد به التأثير على ماهو الظاهر لكان ذلك تعديراً للامانة لا للموت وقد يستدل على كون الموت وجودياً بوجهه تعالى خلق الموت والحيوة فان الدم لا يوصف بكونه مخلوطاً وبما بان المراد بالخلق في الالة المقدر وهو يتعلق بالوجودى والعدمى جماً ولوسلم فالمراد بخلق الموت احدث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج (قال ومنها) اى من الكيفيات النفسانية الادراك وقد سبق نيز من الكلام فيه والذي استقر عليه رأى المتأخرين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشيء حضوره عند العقل اما مستقداً اما بصورة المنتزعة او الخاصة ابتداء المرتبة في الفعل الذى هو المدرك او آله التى بها الادراك وهذا معنى ما قل في الاشارات ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته مثله عند المدرك يساهدها بما يدرك على ان المراد بتخل الحقيقة حضورها بنفسها او بمساها سواء كان المال منتزعا من امر خارج او موصلا ابتداء وسواء كان منطباعاً في ذات المدرك او في آله المراد بالشهادة مطابق الحضور وفي قوله يشاهداهما يدرك نفسه على انقسام الادراك الى ما يكون بغير آله فيكون ارتسام الصورة في ذات المدرك والى ما يكون بآله فيكون في محل الحس كافي الابصار بمحصول الصورة في الرطوبة الحليدية اوفى المجاور كادراك الحس المشترك بمحصول الصورة الخيالية في محل متصل به والمراد بالمساهدة مجرد الحضور على ماهو معناها القوي لا الابصار وادراك عين الشيء الخارجى على ماهو المتعارف يلزم مساد التفسير نعم تضمنت السارة في جانب الادراك العقلى تكراراً بحسب اللفظ كانه قيل هو حضور عند المدرك حال الحضور عنده لان ما به الادراك العقلى هو ذات المدرك وفي جانب الادراك الحسى تكراراً بحسب المعنى حتى كان هناك حضوران احدهما عند المدرك والاخر عند الآلة وليس كذلك بل

١٢ قول الحيوة اى
عدمها عما يتصف
بها او كيفية تضادها
وكان هذا مراد من
قال انه فعل من الله
تعالى او من الملك
يقتضى زوال حيوة
الجسم من غير حرج
احترازاً عن القتل
على ان الفعل بمعنى
الارادة التأثير لامانة
فعل الاول معنى خلقه
تهديره وخلق اسبابه
من

١٣ الادراك وبيانه في
مباحث المبحث الاول
لاخفاء انا اذا ادركنا
شيئاً كانه تميز وظهر
عند العقل وليس ذلك
بوجوده العيني اذ كثيراً
ما يدرك ولا وجود
او وجود لا ادراك
بل بوجوده العقلى
وهو المعنى بالصورة
فحقيقة ادراك الشيء
حضوره عند العقل
من

الحضور عند النفس هو الحضور عند المثلث وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء في انه يحصل لنا حال لم تكن وتكاد تشهد الفطرة بانها بمحصل امر لم يكن لا يزوال امر كان وما ذاك الا تميزا وظهورا لذلك الشيء عند العقل وليس ذلك بوحود في الخارج اذ كثيرا ما تدرك ما لا وحود له في الخارج من المدومات بل المتضمنات واكثرها ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدرك العقل مع تشوقه اليه بل بوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء بحيث لو وجد في الخارج لكان اليه وهذا هو المعنى بمحصل الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا يفهم من ادراك الشيء سواء الاعتراض بان الادراك صفة المدرك والحصول ونحوه صفة الصورة مما لا يلتفت اليه عند المحققين سواء حملنا الادراك مصدرا بمعنى الفاعل او المفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الادراك دور فيجوابه ان المراد به الشيء الذي يقال له المدرك وما به الادراك وان لم تعرف حقيقة هذا الوصف وقد يجب ان هذا ليس نعتا بل لادراك بل تعيينا وتخصيضا للمعنى المسمى بالادراك الواضح عند العقل (قال اما بحقيقته) إشارة الى ما ذكرنا من ان الشيء المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا وحينئذ فاما ان يكون مادبا او غير مادبا فالاول تكون حقيقته التمثلة عند المدرك نفس حقيقته الوحودة في الخارج فيكون ادراكه دائما والثاني تكون صورة متزعة عند السالك تكون صورة مفصلة في العقل غير مشتركة الى الانتزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة ماهو بمجرد في نفسه كادراك المفارقات او لما تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المدومات واعتراض على الاول بوجود احدها انه يقتضي ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا من الصفات بما لا تنطبع على ايتها وما هي بها الا بعد الطر والتأمل وانما الكلام في ماهية النفس ولا يجوز ان يكون هذا ذهولا عن العلم بالعلم لانه ايضا بما يلزم دوامه سماويه يقولون ان علما بذاتنا نفس ذاتا وثابتا ان حصول الشيء وحضوره عنده يقتضي تباين الشئين ضرورة فيمتنع علم الشيء نفسه وثابتا ان النفس اذا كانت طالفة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك وهم جرا الى نهاية فيلزم معلوم غير متناهية بالفعل واجيب عن الاول بمنع مقدمات اطلاق اللازم وهو مكاره وعن الاخيرين بان التباين الاعتباري كاف والاعتبارات العقلية تقطع بتقطع الاعتبار وحاصله ان ليس هناك الا شيء واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس متغايبا عن نفسه في حيث يعتبر شاهدا يكون عالما ومن حيث يعتبر مشهودا يكون معلوما ومن حيث يعتبر شهودا يكون علما ومرجعه الى ان وجود الشيء اعني حصوله وحضوره لا يزبد

٧ كادراك النفس
ذاتها وصفاتها
فيكون التباين اعتباريا
وهو كاف كالمعالج
يعالج نفسه ومثله
العلم بالعلم فلا يلزم
وجود ما لا يسهى
ولما بصورته المتزعة
كافي للمادات او غير
المتزعة كافي للمجردات
والمعدومات مق

وهو يتبين من التقابل يلزم اتصاف المذكور بتأثيره من السوداء والحرارة والاستدارة ونحو ذلك على ان حصول الصورة للنفس ليس كحصول العرض للجواهر ولهذا لا يلزم ٢٢٦ من ادراك المعاني العقلية ايضا كالإيمان

عليه بحسب الخارج (قال ولما بين صورة الشيء ٢) اشارة الى دفع اعتراضات اللامع وغيره منها ان العلم لو كان بحصول الصورة المساوية التي ربما تسمى ماهية الشيء لم يلزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساد يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما وجوابه ان الخارج ما قام به هوية الحرارة لا صورته وما هيته وكذا جميع الصفات وقرق ما بينهما ظاهر فان الهوية جزئية مكثوفة بالعرض فاعلمة للصفات الخارجية والصورة كلية مجردة لا تلتصقها الاحكام ولا يترتب عليها الآثار وهذا لا يناق مساواتها للهوية بمعنى انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها ثم الماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة فكذلك على الوجود العيني وبهذا الاعتبار يقال تارة من ان المعقول من السماء مساو لما هيته وتارة انه نفس ماهية افضل من المساو وتاجواب آخر وهو ان حصول الشيء للشيء يقال لمان متعددة كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السوداء للجسم وبالعكس وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منها للجسم وبالعكس وحصول الحاضر للحاضر عندئذ وبالعكس ولزوم الاتصاف انما هو في حصول العرض بمجمله ولا كذلك حصول الحاضر للحاضر عندئذ وبالعكس ولزوم الاتصاف بزمانه وهو معلوم لنا بالوجدان ونحقق كونه حصولا لنا وان لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه ادراكا او علما او شعورا او احاطة بكنهه الشيء او ما يجري مجرى هذه البارات ولهذا اعني لكون الحصول الادراكي شايز الحصول العرضي للعمل المستلزم للاتصاف لا يلزم من ادراك المعاني التي تكون من صفات النفس كالإيمان والكفر والجود والبخل ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانتهاء الحصول الاتصافي فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام في ان الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا ثم انهم لم يلبسوا ان ذلك مبني على ان مجرد الحصول الاتصافي كاف في الادراك النفس صفاتها او على انه مستلزم للحصول الادراكي والحق ان الكل بوجوده غير متأصل هو الصورة وما ذكرنا من انه لو كان كذلك لم يلزم في ادراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة وذى الصورة ولفصافها اجتماع الثنتين مدفوع بما مر من التمايز بين الصورة والهوية وبين التماثل المانع من الاجتماع انما هو بين الهويتين ولو سلم في طريق الحصول الاتصافي وبالجملة اذا كان الحصول الادراكي غير الحصول الاتصافي ولم يتحقق كون الحصول الاتصافي لما من شأنه الادراك مستلزما للادراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شأنه

والكفر والجود والبخل اتصاف النفس بها وانما الكلام في عكسه فكيف في مثل حصول السوداء والبياض للجسم ثم لا يندح في ذلك ان البصر هو هذا السوداء لا يشبهه والتعقل هو الانسان لا صورته وانكم يحصلون الادراك للنفس وليس المشترك مع ان الحصول في الجلية مثلا وانه ربما يتحقق الحصول فيها مع عدم الادراك لعدم الصفات النفس ثم الصورة العقلية وان كانت من حيث حصولها في العقل عرضا لم تناف كون الماهية المعقولة جوهرها بمعنى انها اذا وجدت في الخارج كانت لاق موضوعا كما انها يكون جزئيا لقيامها بالنفس الجزئية وكذا من حيث انسابها الى الافراد

ونسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية في الخارج فلا زيادة الا باعتبار العقل (الادراك) ومن ههنا قد يصلح العلم نفس الصورة فهي من حيث ان الحصول نفسه علم وعرض موجود في الاعيان كسائر

الادراك كحصول السواد للبحر اولى فلا يرد ما ذكر الامام من ان الادراك اذا كان نفس الحصول كان الإدراك هو الذي له الحصول وكان الجسم الحار مدركا للحرارة ومنها اننا نعلم قطعا ان المدرك بالحس او العقل هو الموجود العيني كهذا السواد وهذا الصوت والانسان فاقول بأنه مثال وشيخ من ذلك الموجود لا نفسه يكون سفسطة والجواب انه لا نزاع في ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حصول صورة مندو مثالا عند المدرك بحصولها فيه اوقى آتته ومنها انكم تحصلون المدرك للمحسوسات هو النفس او الحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيها بل في الخيال او غيره من الآلات كالطوبى الجليدية للبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكن المدرك ما فيه الحصول والجواب اننا لا نحصل ادراك المحسوسات هو الحصول في الآلة بل الحصول عند المدرك للحصول في الآلة فلا يلزم ما ذكر وبهذا ندفع اعتراض آخر وهو انه لو كان مجردا لحضور عند الحس على ما هو المراد بالشهادة كائنا في الادراك لكن الحاضر الذي لا تتلف اليه النفس مدركا وليس كذلك ومنها ان الصورة العلية عرض قائم بالنفس وقد جعلتها مطابقة للوجود العيني الذي ربما يكون جوهر ابل نفس ماهية واعتناج كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة وايضا جعلتها كلية مع ان كون العرض القاسم بالنفس الجزئية جزئيا ضروري وايضا يحصلون العلم بآثار حصول الصورة وآثاره نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان المنع هو كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهر ا ورضا او كليا وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار فلا فان كون الصورة العقلية عرضا من حيث كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي كونها جوهر ا من حيث انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع واما المستقبل كون الشيء جوهر ا ورضا في الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا في موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية لا ينافي كليتها من حيث مطابقتها للأفراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل في العقل من كل منها عند التجرد عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى النهاية في الخارج فكما انه ليس للماهية تحقق في الخارج ولما رضاء السمي بالوجود تحقق آخر حتى يجتمع اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة تحقق في العقل ولما رضاء السمي بالحصول تحقق آخر واما الزيادة بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذلك فهذا الاعتبار يصح جعل العلم بآثاره نفس الصورة وآثاره حصولها فان قيل لا يربط في ان العلم عرض موجود في الخارج لمعني حصوله في النفس حصولا متصلا موجبا للاتصاف كآثار صفات النفس والصورة ليست كذلك ادلا حصول لها الا في النفس وحصولها فيها ليس حصولا اتصافيا

صفات النفس ومن حيث انه زائد عليها مفهوم ولا تحقق له الا الاذهان واما المعلوم فهو ماله الصورة لانفسها الا ان يتأنف لها تمقل وتلحقها احكام هي العقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض العلوم حقيقة من

٩ لما انكروا الوجود الذهني جملوا الادراك اضافة بين الدرك والمدرك اوصفة لها اضافة اليه فورد عليهم العلم بالمعدومات والتمتعات اذ لا تعلل الاضافة الى ما لا تحقق له اصلا ﴿٢٢٨﴾ ولزم القول بالصورة

مثل حصول المرض في الخلل على ما سبق قلنا لا كلام في قوة هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات الموردة على كون الادراك صورة وغايته ما يمكن ان يقال ان الصورة قد تؤخذ من حيث ان الحصول نفسه فتكون عرضا قائما بالنفس خاصا لها حصولا متصلا اتصاليا فيكون موجودا عينيا كاشفا صفتها وقد تؤخذ من حيث ان الحصول غيرهما فيكون صورة وماهية للوجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر فلا تنصف النفس بها ولا هي تحصل للنفس حصولا متصلا وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له الا في الذهن والاطلاق للمعلوم عليها فهو لان المعلوم ماله صورة في العقل لا نفس الصورة نعم قد يستأنف لها تعقل وتلقفها احكام وعوارض لا يجازي بها امر في الخارج هي المسماة بالعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم كما يحصل من عوارض المفهوم واما المعلوم الذي هو ماله الصورة اعني الموجود العيني فلا تنصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه في العقل كلي ذكر في الواقع من الحكماء ان الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة عن الشخصيات كلية او ان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا اما يصح على رأي من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة ارتساما في غير العقل والا لكان للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئيا لا كليا وانت خبير بانه اذا اراد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا لقوله بها معنى (قل والمتكلمون ٩) يعني ان من لم يقل بالوجود الذهني وحصول الصورة جعل العلم اما مجرد اضافة وتطلق بين العالم والمعلوم واما اضافة لها تلك الاضافة فاصفة العلم والاضافة المالية واثبت القضي وراء العلم والمالية اضافة اما لاحدهما فيكون هناك ثلاثة امور اولكل منهما فتكون اربعة وعلى هذا قياس سائر الادراكات فان اورد عليهم علم الشيء بنفسه فان التعلق لا يتصور الا بين شيئين اجيب بان التفريق الاعتباري كاف على ما مر في حصول الشيء للشيء نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات ككثير من الاشكال الهندسية والتمتعات كالفروضات التي بين بها الخلف فانه لا تحقق لها في الخارج واذا لم تحقق في الذهن ايضا لم تصور الاضافة بها وبين العالم وما يقال من امكان تحققها قائما بانفسها على ما هو رأي افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا فضروري البطلان في التمتعات لا يقل غلبة ما في الباب اثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات قلنا الادراك معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة الى الدرك والمدرك فان علم انه غير نفس الاضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما تكون لذى

في الكل لما ان الادراك معنى واحد فان قيل كما لا اضافة الى السدم المحض فكذا لا صورة له وان اخذت صورة لما في الذهن كان في الذهن من المعلوم امر ان الصورة وذو الصورة وهو بين البطلان قلنا ليس من المعلوم الا الصورة ومنها ان له وجودا غير متاصل وهي من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج وفي كلام ابن سينا انه ليس في العقل من التمتع صورة ونصوره اما على سبيل التنسيب بان يعقل بين السواد والخلاوة امر وهو الاجتماع ثم يحكم بان مشله لا يمكن بين السواد والبياض

(الصورة)

او على سبيل التني بان يحكم

ان ليس بينهما مفهوم هو الاجتماع وكأنه مراد ابى هاشم حيث اثبت علما لا معلوما له

٣ انواع الادراك أربعة احساس ونحوه ٢٢٩ وتوهم وتعمل والاحساس مشروط لحضور المادة واكتشاف

الهيئات وكون
المدرج جزئياً والتخيّل
مجرد من الاول
والتوهم من الاولين
والتعلل من الكل
من

٢ قل ان ارادته لا يخالف
سائر العلوم الا باعتبار
المتعلق والطريق
فردود بما نجد من
الفرق بين حالي العلم
التام بالشيء والاحساس
به وان اراد انها
انواع من العلم فلفظي
مبنى على اطلاق العلم
على مطلق الادراك
وهو انما يقال لماعدا
الاحساس وقد يخص
بالاشياء او بادراك
المركب ويسمى ادراك
الجزئي او البسيط
معرفة او بالتصديق
الجازم المطابق الثابت
ويسمى انشال عن
الجزء من شأنه المطابقة
جهلاً مركباً عن
الثبات اعتقاداً وقد
لا يشتر فيه المطابقة
ايضاً ولكون الشك
تردد في الحكم والوهم
ملاحظة للطرف
المرجوح كان عدماً

الصورة لا لعدم المحض فاما ان تكون في الخارج فلا تكون معدوما والكلام فيه اوفى
الذهن فيكون فيه من المعلوم امر هو الصورة وامر آخر له الصورة وهو باطل لم يقل به
احد قلنا ليس في الذهن الامر واحد هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعلوم انها
بحيث لو امكن في الخارج نعتها وتحقق ذلك المعلوم لكانت اليه ثم انها من حيث
قيامها بالذهن وحصولها فيه علم تنصف به النفس ومن حيث ذاتها وما هيتهما
العقلية اعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متصل وهذا
بخلاف الموجود فان العلم مافي الذهن والمعلوم مافي الخارج كما مر وبهذا يتدفع
اشكال آخر وهو انه صرحوا بان الصورة انما تكون علماً اذا كانت مطابقة للخارج
وذلك لان هذا انما هو في صور الاحيان الخارجية واما المعلومات من الاعتبارات
وغيرها فعني مطابقتها ما ذكرنا هذا وفي بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان
العلم بالمعلومات ليس حصول الصورة لانه ذكر في الشفاء ان السمعيل لم يحصل له صورة
في العقل ولا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع التقيضين بل تصور السمعيل انما يكون
على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا
الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن
ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حل صاحب الموافق كلام
ابن هاشم حيث جعل العلم بالسمعيل علماً لمعلوم له بناء على ان المعلوم شيء والسمعيل
ليس بشيء وحيث لا يرد اعتراض الامام بانه ناقض لادعائنا للمعلوم سوى ما يتعلق به
العلم ولا يحتاج الى ما ذكره الامدني من ان له ان يصطلح على ان للمعلوم ما يتعلق به العلم
بالاشياء (قال المبحث الثاني ٣) الاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة
عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الابن والوضع وهو ذلك والتخيّل
ادراك للذات التي مع الهيئات المذكورة ولكن في حالي حضوره وغيبه والتوهم
ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود
في المادة والتعلل ادراك للشيء من حيث هو هو فقط لامن حيث شيء آخر سواء اخذ
وحده اوسع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فالاحساس مشروط
ثلاثة اشياء حضور المادة واكتشاف الهيئات وكون للمدرج جزئياً والتخيّل مجرد عن
الشرط الاول والتوهم مجرد عن الاولين والتعلل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة
تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن بمنزلة الاكتشاف بالعوارض
الذاتية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها
في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس وفي كون هذه من العوارض الذاتية
كلام مرفته في بحث الماهية (قال وعند السج) ان الحسن الاشهر الاحساس بالشيء
علم به ٢) فالابصار علم بالبصرات والسماع علم بالسموعات وهكذا البواقي ورده

من التصديق خطأ وان اراد بالنك الحكم بنسأوى الطرفين فهو احدى الاقسام السابقة من

الجمهور بانماذج قدامهم ويا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب بانماذج لنسب انما يتعلق به الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق آخر ولو سلم فيجوز ان يكونا علمين مختلفين بالماهية والهيوية وفيه شبهة اما اولافلان امكان تعلق علم آخر به ضروري كيف وانما فهم عليه عند عدم الاحساس ايضا واما ثانيا فلان مقصود الجمهور ونفي ان تكون حقيقة ادراك الشيء بالحي هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم بحيث لا يتفاوت الا في طريق الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستدلال او الالهام والحدس واما بعد تسليم كونها نوعين مختلفين من الادراك فيصير البحث لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لطلق الادراك او نوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس يخالف للامرف والافقه فانه اسم لغيره من الادراكات وقد يخص بادراك الكلبي او ادراك المركب فيسمى ادراك الجزئي او ادراك البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعني اليقين منه وهو ما يتاخر الجزم والمطابقة والثبت فيسمى غير الجازم فظاهره المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لا يتبرق الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاقد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعلم العلم وغيره وقد يراد بالظن مالم يسر يتيقن فيعلم الظن والصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظاهر عبارة البعض ان اليقين يقارن الحكم بامتناع التيقض والظن الصرف يقارن الحكم بامكان التيقض وان كان مرجوحا لكن التعقيد هو ان الاعتبار في اليقين ان يكون بحيث لو اخطر التيقض بالبال حكم بامتناعه وفي الظن انه لو اخطر حكم بامكانه حتى ان كلامهما اعتقاد بسيط لا يتركب من حكيم واعتراض على اعتبار الثبات في اليقين بانه ان اراد به عصر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان اراد امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مباديه فيشك فيه دلربما يحكم بخلافه والجواب انه اراد بذلك هول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فامكان طربان التلك حيث منوع وان اراد الزوال بحيث يقتصر الى تفصيل واكتساب فلا يقين حيث بالحكم النظري ونحن انما نحكم بامتناع التلك في اليقين مادام يقينا فالتصديق على ما ذكرنا ينحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لا بد ان يكون راجعا لانه اقل مراتب الحكم اعني قبول النفس وانما ناهيها لوقوع النسبة اولا وقوعها وما ذكر الامام وجع من التأخر بين ان غير الجازم اما ان يكون راجعا فظن او مساويا ففسك او مرجوحا فوهم محل نظر لان التلك ردد في الوقوع والالوقوع والوهم ملاحظة الطرف المرجوح وكلاهما تصور لاحكم منه اصلا فارقب المراد بالتلك الحكم بقاوى الطرفين عند العقل فانه هذا تصديق يكون احد الاقسام الاربعة بمزلة قولك انا شك في كذا (قال والذهول ٢) يشير الى الفرق

٣ من الصورة

الادراكية ان انتهى

الى زوالها بحيث

يقتصر الى اكتساب

قسيان والافسوس

والجهل البسيط

عدم ملكة العلم

والركب مضاده

لصدق الحدوثات

المعزلة مماثل لان

الاختلاف انما هو

بمعارض المطابقة

واللامطابقة ولان

العلم يتقلب جهلا مع

بقاء ذاته كما اذا اعتقد

قيامه بطلون نهاره

وقد قدم في البعض

والجواب ان المعارض

قد يكون لازما فختلف

الذات باختلافه

وامتناع الذات في

الحالين نفس المتنازع

من

بين السهو والسيان وقد لا يفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحياة
 بمعنى انها مدمكة للعلم مع خصوصية قيد الطرفين والشك عدم ملكة للعلم التصديقي
 فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان علما من حيث التصور واما الجهل المركب
 اصنى الاعتقاد الجازم الغير المطابق وبسمى مركبا لانه جهل بمقاييق الواقع مع الجهل
 بانه جاهل به بخلاف للميل لصديق حد الضدين عليهما لكونهما متضادين يستحيل
 اجتماعهما لذاتهما ولكونهما متقابلين وجوديين ليس تغفل احدهما بالقياس الى تغفل
 الاخر وقالت المعتزلة هما متماثلان لان الحقيقة واحدة والاختلاف انما هو بالعارض
 اما اولاهما فلا تباين لاختلاف الواقع ولا مطابقتها وذلك خارج لان النسبة
 لا تدخل في حقيقة التبيين والاختلاف بالخارج لا يوجب الاختلاف بالذات واما ثانيا
 فلان من اعتقد ان زيد في الدار طول النهار وقد كان فيها الى الظهركم خرج كأنه
 اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف في ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا والجواب ان
 المطابقة واللامطابقة اخص صفات النفس للميل والجهل فالاختلاف فيه يستلزم
 الاختلاف في الذات وظاهره معارضة ويمكن تنزيهه على النعم اى لان العلم ان الاختلاف
 بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات واتما يكون كذلك لولم يكن لازما ولا نسلم ان
 الذات واحدة بل الاعتقادات على الجهد كما دام زيد في الدار فالجهد علم وحين
 خرج فجهل (قال المبحث الثالث العلم) اما قديم لا يسيقه العدم وهو علم الله تعالى واما
 حادث يسيقه العدم فهو علم المخلوق ومراتب الحوادث ثلث الاولى ما يكون بالقوة
 المحضة وهو الاستعداد للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة
 كما يستفاد من حس البس ان هذه النار حارة تستعد النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى
 هذا القياس والنظر بل يكون بالضروريات بان يرتب فيكسب النظرى والثانية
 العلم الاجبالي كمن علم مسألة ففعل عنها ثم مثل فاته يحضر الجواب في ذهنه دفعة من
 غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجالية هي مبدأ تفصيل المركب والثالثة العلم
 التفصيلي وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف اجزائه متبعا بعضها عن بعض
 ملاحظا كل منها على الافراد وذلك كما اذا نظرنا الى الحقيقة دفعة فلاحظنا ان الجهد
 حالة اجالية من الابصار ثم اذا حدقا النظر وابصرا كل حرف حرف على
 الافراد حصلت لنا حالة اخرى مع ان الابصار حاصل في الحالين فالاولى بمنزلة
 العلم الاجبالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا يتبين معنى كلامهم ان العلم باللهية
 يستلزم العلم باجزائها لكن اجالا لا تفصيلا واعترض الامام بان الحاصل في العلم
 الاجبالي اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان يكون للمضائق المختلفة صورة
 واحدة مطابقة لكل منها على انها متساوية لها بل نفس ماهيتها واما ان يكون
 صوراً متعددة لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلي بها حاصلًا وغاية التفرقة ان يقال

٧ ينقسم الى قديم
 وحادث ومراتب
 الحادث ثلث لانه اما
 بالقوة المحضة وهو
 الاستعداد فالضروري
 بالحواس والنظرى
 بالضروري واما
 بالفعل اجبالي يكون
 عنده امر بسيط هو مبدأ
 التفاصيل او تفصيلا
 بان يلاحظ الاجزاء
 مفصلة وذلك كما
 اذا نظر الى الحقيقة
 جملة ثم حرفا حرفا
 فالحاصل في الاجبالي
 صورة واحدة
 تطابق الكل لا كل
 واحد وفي التفصيلي
 صور متعددة فيندفع
 ما قيل الامام ان
 الصورة الواحدة
 لا تطابق المختلفات
 والمتعددة يكون
 تفصيلا اللهم الا ان
 يراد بالتفصيل
 حصولها مرتبة
 وبالاجال دفعة
 متن

ان حصول الصور ان كان دفعة واحدة فلم اجالي وان كان على ترتيب زماني
 بل بضمير واحد بعد واحد فتصلي لكن على هذا لا يكون الاجالي مرتبة متوسطة
 بين القوة المحضة والتمثل المحض التفصيلي على ما زعموا ويمكن الجواب بان الحاصل
 في الاجالي صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي
 التفصيلي صور متعددة يطابق كل منها واحداً من الاجزاء على الافراد وفهم
 بعضهم من العلم الاجالي مجرد تغيير الشيء عند السؤل ومن التفصيلي ذلك مع العلم بتغيره
 وقدم سبق الكلام في ان العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به وفي انه على تقدير الاستلزام
 هل يلزم من العلم بشيء واحد علوم غير متناهية بناء على تغير العلم بالامتياز وبامتياز
 الامتياز وهكذا الى غير النهاية (قل أبحث الرابع ٨) قال الامام لا يجوز انقلاب
 العلم اليديهي كسبياً وبالعكس لان كون تصور الموضوع والمحمول كافياً في جزم
 الذهن بالنسبة إليهما او مقترناً الى النظر امر ذاتي له والذاتي لازم وهذا مع
 ظهور للنوع على مقدمته الاولى مختص بالاوليات وذكر الامدى وغيره ان انقلاب
 النظري ضرورياً جائز اتفاقاً بان يخلق الله تعالى في البعد علماً ضرورياً متعلقاً بما يتعلق به
 علمه النظري والمعرفة هولوا في الجواز على قياس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون
 مكلفاً به كالعلم بالله وصفاته المقدسة فلا يلزم التكليف بتغير المقدور وانه فيجب شئ
 وقوعه من الله تعالى فان قيل فاللازم في الجواز دون مجرد الوقوع فتناوب معنى
 كلامهم ان في العلم بالله الانقلاب جائز وليس بواقع بل انه جائز نظراً الى كونه علماً
 وانما اشتمل وقوعه لعارض من خارج هو كونه مكلفاً به واما انقلاب الضروري
 نظرياً فيجوز العارض وبمعنى التمكن لان العلوم متجانسة اى تماثلته متفقة الماهية
 بناء على صكون التعلق بالمعلومات والتخصص بالحاصل بواسطة الخصوصيات
 من العوارض التي ليست مقتضى الذات واذا كانت تماثلته وحكم الامال واحد جاز
 على كل منها ما جاز على الآخر كما جاز على الانسانية التي في زيد ما جاز على التي في عمرو
 بالنظر الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان التصور والتصديق مختلفان بالحقيقة
 فتناوبه اراد بالعلم ماهو واحد اقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين او ادعى
 ان حقيقة الكل هي الصفة الموجبة للتمييز على ما سبق او اراد ان التصورات تماثلته
 وكذا التصديقات فيجوز على الضروري من كل منهما ان ينتقل الى النظري منه
 والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد بالجواز عدم الامتناع اصلاً مجرد
 التجانس لا يقتضيه الجواز ان يتمتع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض
 ما يجوز للبعض الاخر وان اريد عدم الامتناع نظراً الى ماهية العلم فغير متنازع وما ذكر
 الامدى من انه لو سلم التجانس فلا شك في الاختلاف بالتويع والتخصص قلل التنوع
 او التخصيص منع ذلك مبنى على انه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ماهو

٨ قبل لاختلاف في
 يجوز انقلاب النظري
 ضرورياً بان يخلق الله
 تعالى وجود القاضى
 حكمه التجانس العلوم
 بناء على كون التعلقات
 والتخصصات من
 العوارض التي ليست
 مقتضى الذات فيجوز
 على كل ما يجوز على
 الآخر كما يجوز على
 الانسانية التي في زيد
 ما يجوز على التي في
 عمرو ومن قال لو سلم
 التجانس فلا شك في
 اختلاف الانواع
 فهل من معنى التجانس
 ومنه الجمهور مطلقاً
 لاختصاصه الخلو من
 الضرورى مع
 التوجه وبهذه فهم فيما
 هو شرط لاطر
 للدور متى

مصطلح الفلاسفة ولا درى كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين وان مثل القاضى لا يحصل
 الاشتراك فى الجنس دليلا على ان يجوز على كل من المتشاركين ما يجوز على الآخر
 والمجهور على ان الضرورى لا يجوز ان يتقلب نظريا والا لزم جواز خلو نفس
 المخلوق عنه مع التوجه والاتفات وسائر شرائط حصول الضروريات لان ذلك
 من لوازم النظر يات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان الضرورى قد لا يحصل لفقد
 شرط او استعدادا لانهم انما حولوا فى استحالة الخلو عن الضرورى على الوجدان
 وفيه ضعف لان غاية الدلالة على عدم الخلو دون استحالة سئلنا لكن لاختفاء فى ان
 الخلو عن الضرورى انما يتبع مادام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف
 وذهب امام الحرمين وهو احد قولى القاضى الى انه لا يجوز فى ضرورى هو شرط
 لكمال العقل الذى به يستأصل لاكتساب النظر يات لانه لو انقلب نظر يات لم يكن
 شرطا لنفسه وهو دور فان قيل هذا التفصيل منسربان القول الآخر للقاضى هو
 الجواز مطلقا على كل ضرورى وفساده ظاهر لظهور استحالة النظرى بدون
 ضرورى ما قلنا هذا انما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لا يبقى شئ من
 الضروريات لا جواز انقلاب كل على الافراد (قال والخلاف) قد اختلفوا فى ان
 العلم الضرورى هل يستند الى النظرى ام لا تمسك المانع بانه لو استند الى ابقى وتوقف
 على النظرى المتوقف على النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لا ضروريا
 هـف وتمسك المجهور بان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضرورى ويتوقف على العلم
 بوجودهما لان الاجتماع واللا اجتماع فرع الوجود والجواب يمنع تعلق العلم بامتناع
 اجتماع الضدين ضعيف لانه ان اريد الامتناع اجتماعهما ولا يجرى بامتناعه فكيف
 بل مناقضة لان الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعى تصوره
 وان اريد ان لا تصور شيئا هو اجتماع الضدين وانما ذلك على سبيل التبيه كما سبق
 نقلا عن الشافى فلا يضر بالمقصود لان حكمنا بان الاجتماع الواقع فيما بين السواد
 والملاوة لا يمكن منه فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجودهما بل
 الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع واللا اجتماع فرع الوجود على تقدير حقيقته
 لا يستدعى توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود بل على تصور الضدين
 بوجه وهو لا يلزم ان يكون بالعلم نعم ربما يكون التصديق المستعنى عن الطر فيه
 مقترا الى النظر فى تصور الطرفين فان سمي منه ضروريا كان مستندا الى النظرى
 فمن هنا قيل ان هذا نزاع لفظى يرجع الى تفسير التصديق الضرورى انه الذى
 لا يفتر الى النظر اصلا ولا يفتر الى النظر فى نفس الحكم وان كان طرعا بالنظر
 والحق ان مراد المتكلمين بالعلم ما هو من اقسام التصديق وبالضرورى منه ما لا يكون
 حصوله طريق الاستدلال عليه والمتنازع هو انه هل يجوز ان يبنى على علم حاصل

٧ فى جواز استناد
 الضرورى الى
 النظرى يسيه ان يكون
 لفظيا من

الحادث بتعدد المعلوم
قال الشيخ وكثير من
المعتزلة نعم لان التعلق
داخل فيه وقيل لا
لكونه خارجا كما في
القديم فهو فرع
اختلف في تفسير العلم
وقيل يتعدد ان كان
المعلومان نظريين
ثلا يلزم اجتماع
النظرين في علم ورد
بجواز ان يحصل
بنظر كالعلماء وهو
ضعيف وقال القاضي
والامام متعدد ان كان
المعلومان سميا يجوز
انفكاك العلم بهما والا
لزم جواز انفكاك الشيء
عن نفسه ورد به
قديمارة بعلم واردة
بعلين متن

بالاستدلال (قال البحث الخامس ٦) اتفق القائلون بان العلم القديم على انه واحد يتعلق
بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد
منه يتبع ان يتعلق بمعلومين وهذا هو المعنى بقولنا بتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب
بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازي اختلفا مبنيا على اختلف في تفسير
العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذلك او صفة ذات اضافة فيصور
ان يكون للواحد تملقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل اختلف هو التعلق بالتعدد
على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المنقسم على الاجزاء
من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل ويرد على الامام ان الجواز الذي
اثنى عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة لا يستلزم الجواز
الخارجي اثنى عدم الامتناع في نفس الامر على ما هو المتأخر جواز ان يتبع دليل
من خارج كافي وان كان ضعيفا انه ليس عدد اولي من عدد فلو تعلق بمافوق الواحد
لزم تعلقه بما لانهاية له وكما قال ابو الحسن الباهلي انه يتبع في المعلومين النظرين والا
يلزم اجتماع النظرين في علم واحد ضرورة ان النظر المؤدى الى وجود الصانع غير
المؤدى الى وحدته واجيب بمنع لزوم جواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين
بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالتيهية ونفي
المعارض وكون الحاصل علما لاجهلا وكما قال القاضي وامام الحرمين انه
يتبع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا يلزم
جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذلك والتعدد
جواز انفكاكهما واجيب بأنه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعين في الجملة
وهذا لا ينافي في معلوميهما بعلم واحد في بعض الاعيان وحيث لا انفكاك فان قيل
الامكان للمكان دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا نعم الا انه لا ينافي الامتناع
بالشهر وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك
بما له بان يتعلق بهما علما فان قيل فرض الكلام في المعلومين يجوز انفكاكهما
في العقل كيف ما علما قلنا امكان معلومين بهذه الحقيقة نفس التنازع وقد
يستدل بأنه لو جاز كون الصفة الواحدة مبدأ للاحكام المختلفة كالعالية بالسواد والعالية
بالبياض لجاز كونهما مبدأ للعالية والقادرية ويلزم استثناء الاشياء عن تعدد الصفات
باستناد اثارها الى صفة واحدة ويحسب بأنه تمثيل بلا جامع كيف والاحكام ههنا
متجانسة بخلاف مثل العالية والقادرية واما فيما لا يجوز الانفكاك كالنجارة والمائة
والمضادة وغير ذلك فيصور ان يتعلق علم واحد بمعلولين بل ربما يجب كما في العلم
بالشيء مع العلم بالعلم به فان هناك معلومات غير متناهية لان العلم بالشيء مستلزم للعلم بالعلم به
ضرورة وهو العلم بالعلم به وهكذا لا الى نهاية فلو لم يكن عدة من هذه المعلومات

و معلوم واحد
تتأثران وقيل ان
اتحد وقتد والا
اختلافا ضرورة
اختلاف المعلوم
باختلاف الوقت
من

٣ محل العلم هو القلب
بليل السمع وان جاز
ان بقلته الله تعالى في
اي جوهر شاء الا ان
الظاهر ان ليس المراد
بالقلب هو ذلك المعنى
وعند الفلاسفة هو
النفس الناطقة الاله
في الجزئيات بتوسط
الآلات وسعيه
لهذا زيادة بيان
من

٦ العقل الذي هو
مناط التكليف قال
الشيخ هو العلم ببعض
الضروريات وقيل
القوة التي يحصل عند
ذلك بحيث يتمكن بها
من اكتساب النظريات
وهو معنى التريزة
التي يتبعها العلم
بالضروريات عند
سلامة الآلات والقوة
التي بها يعبر
الامور الحسنة
والقيحة من

مطلوبة يعلم واحد لزم ان يكون لكل من علم شيئا ما معلوم غير متناهية وهو ظاهر
العلمان وجوابه منع الاستزام المذكور لجواز ان يعلم الشيء ولا يلتفت الذهن الى العلم به
ولو سلم فلا تنافي بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به لا يصح الاعتدال فيه قطع بقطع الاعتدال
(قال ثم عند التدقق) لا يخفى في جواز نطق العالين بمعلوم واحد وهل هما متلآن فيه
خلاف وتفصيل ذلك ان العلم محلا هو العالم ومتعلقا هو المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم
زيد وعمر وبان الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته
والافتلان واذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم
ببياضين او مختلفين كالعلم بالسواد والبياض اذ لو كانا متماثلين لم يجمعهما في محل فاذا اتحد
متعلقهما فالجمهور على انها متلآن سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند
الاتحاد فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العالين
كما لا يؤثر اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره في اختلاف الجوهرين واعترض الآمدى
بان الفرق ظاهر فان الوقت ههنا داخل في متعلق العلم كالمعلم بقيام زيد الآن وقيامه
غد او اخفاء في اختلاف الكل باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر في زمانين فاته
خارج عنه وانما نظير ذلك العلم بالشيء في وقتين لالعلم بمعلوم مفيد بوقتين هذا والحق
ان المعلوم اذا اختلف وقته كان متعددا لا واحدا وان اتحد مع تعدد العلم انما يتصور عند
اختلاف وقت العلم والظاهر انها حيتث متلآن او عند اختلاف محله وقديسب الكلام
في انها حيتث متلآن او مختلفان (قال البحث السادس ٣) قد دللت الادلة السمية
من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان لم يتعين هو لذلك عقلا
بل يجوز ان يعلقه الله تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين
ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح
الذي به اعتبار الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة
المجردة وبالجزئيات هو الشاعرة الظاهرة او الباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل
الكل هو النفس الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات بتوسط الآلات اعني
الشاعر وسعيه بيان ذلك في بحث النفس (قال البحث السابع ٦) لا خلاف في ان مناط
التكليف الشرعية هو العقل حتى لا توجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم
وسميح ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به ههنا العلم
ببعض الضروريات اي الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات
اذ لو كان غير العلم لصح انفاكها بان يوجد عالم لا يعقل وعافل لا يعلم وهو باطل ولو كان
العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشيء عن نفسه ولو كان العلم بجميع
الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات او مجردة
او تواتر او مجرد ذلك مع اعاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان للتفكيرين قد تلازمان

كالجواهر مع العرض والعلية مع العلول وقد يمنع بطلان اللازم فان الماقل قد يكون بدون العلم كافي التوم وهو ضعيف والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال الامام انها ضرورة يدهها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وما قال بعضهم انها قوة بها يمر بين الامور الحسنة والقيحة وما قل بعض علماء الاصول انها نور بضئ بطريق يتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الخواص اى قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذى يسجد الحكماء العقل بالملكة (قال ومنها ٦) اى ومن الكيفيات النفسانية الارادة ويشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملمس بغيرها الا انه تسر معرفتها لكنه الحقيقة والتعريف عنها بما يفيد تصورهما وهي تفارق الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهية تفارق النفرة ولهذا قد يرد الانسان ما لا يشتهي كشرب دواء كرهه ينفعه وقد يشتهي ما لا يرد كاكل طعام لذى يصره وذهب كثير من العقلة الى ان الارادة اعتقاد النفع او فاته فان نسبة القدرة الى طرق الفعل والتوك على السوء بقاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه او طهره ربح بسببه ذلك الطرف صار مؤثرا عنده وذهب بعضهم الى انها ميل يوجب اعتقاد النفع او طهه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه ولا يرد ما لم يحصل هذا الميل واجيب بان لا يتصل مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل اعتقاد نفع له او لغيره من يؤثر خبره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره من غير مانع من تعبد او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يحد على تحصيل ذلك الشيء فقدرته تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يحصل اليه اما في القادر اتمام القدرة فيمكن الاعتقاد المذكور وذهب اصحابنا الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يبعه فلا يكون شئ منهما لازما لها فضلا عن ان يكون نفعها وذلك كما في الاعتلة التي ربح فيها المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف في طلب المرحح واعتقاد نفع في ذلك الطرف والاعتدائ بكون ذلك ويدعون الضرورة به لا بد من مرجح حتى لو تساوى في نفس الامر لم يثبت منع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطرفين وانما يثبت عند فرض التساوى وهو لا يتلزم الوقوع والاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح ليس بالخاص الارادة من غير رجحان واعتقاد نفع في ذلك الميكن فالارادة عندهم صفة بها يرجح الف على احد متدور به من الفعل والتوك وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا التفسير كما لا يخفى كراهية ان جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينبغي وكذا لا يقتضى كون متعلقة بضرورة الجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحوبة والموت فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون

٦ الارادة وفيها
بحثان البحث الاول
الاشبه ان معناها واضح
عند العقل وتغاير
للشهوة ولذا قد يرد
الانسان ما لا يشتهي
وبالعكس وجهود
المعتلة على انها
اعتقاد النفع او ميل
يبعه وعندنا ليس
ذلك شرطاً لها فضلا
عن ان يكون نفعها
لما ان الهارب من
السبع يسلك احد
الطريقين من غير
اعتقاد نفع او وجود
ميل يبعه وما ذكره
اصحابنا من انها صفة
بها يرجح الف على احد
مقدور به من الفعل
والتوك لا يفيد مغايرتها
للاعتقاد والميل ولا
لزوم كون متعلقها
مقدور اليه بطل ما
قيل ان متعلق كل من
الارادة والكراهية
قد يكون ارادة
وكراهية من

فلازموا ان الواجب موجب ونفطنا ﴿ ٢٣٧ ﴾ لشاعة في الارادة عند زعموا انها نوع من الصلح

ففسروها بالصلح بما هو عند المسلم كمال وخبروا بكون الفاعل علما بفضله اذا كان ذلك الصلح سببا لصدوره عنه غير مطلوب ولا مستكره ثم ذكروا ان لها معنى اخر اعم هي حالة ميلانية توجد في اللسان وغيره متى

المقدورا فيتبع تعلقها بالارادة والكراهة وبالعكس الا اذا جعلناهما من مقدورات المبدأ بقدر الله تعالى وصح ما قيل في الفرق بين الارادة والشهوة بان الارادة قد تطلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادته لشيء او كراهته له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء الواحد مراداً ومكروها معاً لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لا يوجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لامعنى لاستشهاد الانسان شهوته لشيء الابغنى الارادة كما قيل لبعض ابي شيئ تستهى فقال استهى ان استهى وكذا النفرة لاتطلق بالنفرة (قال الفلاسفة ٢) يعنى انهم لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات لافعال بالاختيار والارادة وعلموا ان في نفي الارادة عنه تعالى شناعة والمخالف لافعاله تعالى بافعال الجمادات حاولوا اثبات كونه مراداً على وجه لا ينافي كونه تعالى موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث هو كذلك او عن العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مطلوب في ذلك ولا مستكره والله تعالى عالم بذلك فيكون مراداً واعترض بان الارادة والكراهة لو كانتا نوعين من الصلح لاختصتا بذوى الصلح واللازم باطل لان الحركة بالارادة مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان فالجواب بان المراد من الارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل او الترك وهى منتبة عن الواجب (قل المبحث الثاني ٣) ذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكان اماء تلاها او مضادا او مخالفاً والكلى باطل اما اللازمة فلان المتقاربين ان استويا في صفات النفس اعنى ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشبهة بخلاف الحدوث والتعبر وحده ختلان كالبياضين والاقان تنافيا بانفسهما فضدان كالسود والابيض والاختلافان كالسود والحلاوة واما بطلان اللازم فلا نهما لو كانتا ضدتين او مثليتين لانتج اجتماعهما وهذا ظاهر لزوماً وقبادة ولو كانتا خلافتين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافة لان هذا شأن المتخالفين كالسود لمخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذى هو المجموضة ومع خلافتها الذى هو الرابحة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد واهيب بان عدم الاتحاد لا يستلزم التباين يلزم احد الامور الثلاثة سلمه لكن لانم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع المزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدتين لامر واحد كاشك لاعم والظن فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين وعروض بان شرط ارادة الشيء وكراهته الشعور به ضرورة وقد براد الشيء او يكرهه من غير شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلاً ان تكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير

٣ ارادة الشيء عند السمع نفس كراهة ضده والاتكال مضادا لها او مخالفاً فيصاحمها او مخالفاً فيصامع ضدها الذى هو ارادة الضد ورد بعد تسليم لزوم احد الامور لان المتخالفين قد يكونان متلازمين او ضدتين لواحد فلوزم جواز اجتماع كل مع ضد الآخر لزوم جواز اجتماع المتخالفين وعروض بانه قد يراد الشيء ولا يشعر بضده ثم على تقدير الشعور لادليل على الاستلزام وان حكمه القاضى فضلاً عن الاتحاد متى

٢٢٨ ﴿الغیر فی آخر من حیث هو آخر اما مقدار

الشعور بالصد بمعنى انها نفس كراهة الصد للشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط واختلاف القائلون بالتضایر في الاستلزام فذهب القاضی والغزالی الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده للشعور به اذ لو لم يكن شعورا مكرها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بنوع المقدارين بلواز ان لا يتعلق بالصد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور الشعور بها وبلواز ان يكون كل من الضدين مرادا من جهة ارادة على السوية اوسع ترجح احدهما بحسب عافيه من نفع واجم وايضا لو صح ما ذكر لكان كراهة الشيء مستلزما لارادة ضده للشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكرها لكونه ضد المراد مرادا لكونه ضدا لمكروه ولا يحصى الاختيار الجهتين او تخصيص الدعوى بماله ضد واحد واذ اجاز ذلك فهو يز ارادة كل من الضدين بمجهة لا يصلح في مرض ابطال حكم القاضي بالاستلزام المذكور بلواز ان يكون كل منهما مكرها ايضا بمجهة وانما يصلح في مرض الجواب كما ذكرنا حتى لو دفع بانكم تفصلون متعلق الارادة مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند مع انه ضيف لان القول بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون الامقدورا للرد بمقارنا لارادته حتى لا يتعلق بفعل الغير والمستقبل ويكون كل ذلك من قبيل التخي دون الارادة مخالف للغة والعرف والصحيح (قال ومنها القدرة ٨) لفظ القوة قال للصفة التي بها يتحرك الحيوان من حركات اوله افعال شاقة وقابلها الضعف وقد قال لصفة المؤثرة فيفسر بصفة هي مبدأ التغير من شيء في آخر من حيث هو آخر فقوله في آخر اشعار بوجود التغير بين المؤثر والتأثر وقيد الحيلة اشعارا بأنه يكفي التغير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر من حيث انه طالع بالصناعة ويتأثر من حيث انه جسم بضلع عما يلاقيه من الدواء وهذا بالنظر الى ظاهر الاطلاق والا فتد الصديق التأثر لنفسه والتأثر للبدن واو مثل بالعلاج نفسه في تهذيب الاخلاق وبديل الملكات لكان اقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثرة اما ان تكون مع قصد وشعور باثرها ولا وعلى التقديرين فاما ان تكون اثارها مختلفة اولا فالاول وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار والافعال هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهي القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في اثارها وهي القوة الفلكية والثالثة وهي البدل لآثار وافعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور وهي القوة النباتية والرابعة وهي مبدأ الاثر على نهج واحد بدون القصد والشعور وهي القوة النصرية وهذه كلها من اقسام المرض على ما يشر به لفظ الصفة وهي المبادئ القوية للافعال واما ان لكل منها اول بعضها مبادئ من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس فذلك بحث آخر وقديما زع

للقصد اولا وكل منهما
اما مختلفة الاثار اولا
فالاول القوة الحيوانية
والثانية الفلكية
والثالثة النباتية
والرابعة النصرية
وليس الكلام في
الصور النوعية
والنفوس لانها من
قبيل الجواهر والمعتبر
في كون القوة قدرة
اما مقارنة القصد او
اختلاف الآثار ولهذا
قيل صفة تؤثر وفق
الارادة او يكون
مبدأ لافعال مختلفة
فالمشكلة عليها قدرة
اتفاقا كالقوة الحيوانية
وانحالية عنهما ليست
بقدرة اتفاقا كالقوة
النصرية والمشكلة
على احدهما فقط
مختلف فيها كالقوة
الفلكية والنباتية
والمراد استمدا
التأثير لينهل القدرة
الحادثة على ربنا
ولهذا قيل صفة بها
يتحرك من الفعل والترك
من

في اثبات القوى الفلكية والنباتية اذا اراد بها غير النفوس والصور اذا قرر هذا
فقول اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها للقصد والشعور ففسر القدرة
بصفة تؤثر وفق الارادة فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالجو وما يؤثر لاهل وفق الارادة
كالقوى النباتية والعنصرية واما النفوس والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر
فلا تسجلها الصفة واعتبر بعضهم اختلافا لاثار ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ
لاضال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسير في مقارنتها القصد والاختلاف
والقوة العنصرية لا تكون قدرة بشئ من التفسير في خلوها عن الامر في والقوة
الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر في التفسير في
عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند النسخ فلا تدخل في شئ
من التمرين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التأثير والايجاد
على ما صرح به الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تأتي الايجاد
والاحداث بها على وجه تصور عن قامت به الفعل بدلا عن الترك بدلا عن الفعل
والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما سيأتي
ان شاء الله تعالى وبهذا يتدفع ما يقال لابد من القول بكون فعل البديع بقدرة على ما هو
مذهب المعتزلة او بنى قدرة البديع اصلا على ما ذهب اليه جهم بن صفوان مع الفرق
الضروري بين حركتي العرشة والبطن وحركتي الصعود والزلزل والحاصل
انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيع والتخصيص والتأثير ولا امتناع في ان لا يؤثر
بالفعل لانها والنزاع في انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقول بقدرة
قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا وثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل
على ما هو رأي المعتزلة يؤيد ما ذكرنا (قال والوجدان بشهادة) فنبه على ان طريق
معرفة القدرة هو الوجدان على ما هو رأي الاشاعرة فان العاقل يجد من نفسه ان له
صفة بها يتمكن من حركة البطن وتركها دون العرشة لا الهل تأتي الفعل من بعض
الموجودين وتعذر على الغير على ما ذهب اليه بعض المعتزلة لان المتنوع قادر عندهم
مع تعذر الفعل الان يقال الفعل يأتي منه على تقدير ارتفاع المنع لا يقال ويأتي من
العاجز على تقدير ارتفاع العجز لا نقول الفعل يأتي من المتنوع وهو محال في ذاته وصفاته
واما التغير في امر من خارج بخلاف العاجز فانه يتغير من صفة الى صفة ولا علم بصحة الشخص
واتقاء الاحكام منه على ما ذهب اليه الجبائي لان التام كذلك وليس بقادر الان يقال اليوم
آفته الوجدان كابدل عليها بدل على انها صفة زائنة على الزاج الذي هو وانارها
من الكيفيات المحسوسة وليست بطريق القصد والاختيار وعلى سلامة البنية وليست
من قبيل الاجرام على ما نسب الضرار وهشام من ان القدرة على البطن هي اليد
السليمة وعلى النسي هي الرجل السليمة وهذا ما لا القدرة بعض القادر وان قدر

٦ بهاء يكونها صفة
غير الزاج وسلامة
البنية توجد في بعض
الذوات دون البعض
وعلى بعض الافعال
دون البعض من

٢٤٠) عرض فلا يبي الى زمان لتفعل بخلاف

تقديمه ولان الفعل
قبل وجوده ليس بممكن
لاشئ الوجود مع
العدم واستلزام فرض
وقوعه الخلف ورد
الاول بعد تسليم امتناع
بقاء العرض بان المراد
القدرة السابقة المستمرة
بجهد الامثال كالعلم
والبل والتبني ونحو
ذلك مما هو قبل الفعل
وقاها وانما يتفرض
بالقدرة القديمة والمثل
بان المتع والمستمع
لخلف هو وجود
الفعل بسطر عدمه
لا حال عدمه بان يفرض
بدل عدم الوجود
واختبعت المعتزلة
بانها ولم تعلق الاحال
الفعل لم ايجاد
الموجود وامتناع
التكليف وقدم آثار
القدرة القديمة
واجب من الاول
بما سبق ومن الثاني
بانا لا شرطي المكلف
به ان يكون متعلق
القدرة بالفعل بل
بالمكن كايان الكافر
دون خلق الاجسام

بانها صفة في القادر فهو ومذهب الجمهور وما قيل انها بعض المقدور قاطبا لصح في القدرة
بمعنى المقدورية اي كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه وذهب بشر بن
المعتر الى انها عبارة عن سلامة البنية من الآفات واليه مال الامام الرازي واعترض على
ما ذكره القوم من ان تأثير بالضرورة بين حركتي البطش والرعشة وما ذاك ابو حود
صفة غير سلامة البنية توجد لبعض الافراد دون البعض كالقدرة على الكتابة لزيد
دون عمرو وهى بعض الافضل دون البعض كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة
بان الاختيار قبل الفعل باطل عندهم وسعه ممنوع لامتناع عدم حال الوجود
وايضا حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضرورى وقيله محال فان الاختيار
وايضا حصول الفعل عند استولاه الدواعي محال وعند عدم الاستولاه يجب الراسخ
ويمنع المرجوح فلا تثبت المكنة والجواب ان الضرورى هو التفرقة بمعنى التحكى
من الفعل والتزك بالبط الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجية
بخلاف حركة الرعشة وبما صله ان الوحوب او الامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف
الوجود او عدمه او بحسب ان الله تعالى خلقه او لم يخلقه او بحسب ترحمه على الفعل
او التزك لادبائى تساوى الطرفين بالنظر الى نفس القدرة (قال المجتهد الثانى) اختلوا
في ان الاستطاعة اى القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله او معه فذهب الاشاعره
وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل لاقبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم
اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور لنا وجوه الاول ان القدرة
عرض والعرض لا يبنى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدم حال الفعل فلزم وجود
المقدور بدون القدرة والمطلوب بدون العلة وهو محال ولا يرد ان بعض القدرة لقدم
لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان العلة هو
وجود المطلوب بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة
بل مع سبقها واستحالة ذلك نفس المتنازع واوسل فيجوز ان تدمم القدرة ويحدث
متلها فيكون لها بقاء تجدد الامثال على الاستمرار في حال الفعل كما هو شأن العلم والبل
والتبني ونحو ذلك مما لا نزاع في جواز سبقها على متعلقاتها وقره نظر لان وجود
المقدور حينئذ اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او بالحاصله وهو المطلوب ثم لا يبنى
ان الكلام الزم على من يقول بتأثير القدرة الحادثة الثانية ان الفعل حال عدمه
ممنوع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا يبنى من المتع بقدوره وقاها لاثا كانت
القدرة قبل الفعل فكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه
كون القدرة معه لاقبله هف والوجهان متقاربان وجوابهما بعد القص بالقدرة
القديمة انه ان اراد بامتناع الفعل حال عدمه وقبل المدب امتناعه مع وصف كونه

ومن الثالث يمنع تماثل القدرتين متى

(معدوما)

معدوما وغير واقع فمتنوع لكنه لا يتناقى المقدورية فامكان الحصول من القادر وان اراد امتاعه في زمان عد معو كونه غير واقع فمتنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شأن سائر الممكنات وهذا كقيام زيد فانه يتمتع مع القعود وبشرطه لكنه ممكن حال القعود وفي زمانه بان يزول القعود ويحصل القيام واحتمت المعتزلة بوجوده الاول ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الاحال وجوده وحدوده لزم محالات (١) ايجاد الموجود وتخصيل الحاصل لان هذا معنى يتعلق القدرة (٢) بطلان التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكليف الواقعة تكليف مالا يطاق وهو باطل بالاتفاق لان القائل بمحو الوجود لم يقل بوقوعه فضلا عن عومعه (٣) كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى قديمة قلنا لا بل انما ينافون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاميا والجواب عن الاول بعد تسليم ان معنى يتعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجادها هو ان المستحيل ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الابداء واما بهذا الابداء فلا وعن الثاني ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في المكلف به ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف مقدورا له في الجملة كما يمان الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعليق قدرة العبد به اصلا وقرئ من هذا ما يقال ان معنى كون المكلف به مشروطا بالقدرة ان يكون هو او صفة تتعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك الايمان بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعليق قدرة العبد به اصلا وعن انساب يمنع الملازمة وانما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لاقبله كون الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو في يتعلق القدرة والازل اما هو نفس القدرة وكوبها قديمة سابقة لا يتناقى كون تعلقها مقاربا حاداً فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث او حدوث لتقدم ولو جعل ما قل الامدى ان القدرة القديمة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي انما تتعلق بالافصال الممكنة والفعل في الازل غير ممكن فلا تتعلق به في الارل بل فيما لا يزال على هذا المعنى ايرد عليه اعتراض المواقف بان فيه التزام ما للزعم المطلق مع بيان صفة في القدرة القديمة فليكن في الحادثة ايضا بسبب آخرو بان الفعل في الارل وان امتنع لكنه امكن فيما لا يزال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه فبحاز تعلق القدرة به فلو زمت المقارنة لزم كون الفعل في الزمان السابق دون اللاحق نعم يرد ان الكلام في يتعلق القدرة بالمعنى الذي يصح قولنا فلان قادر على كذا متمكن من فعله وتركه وهو لا يتأخر عن نفس القدرة لا بالمعنى الذي اذا نسب الى المقدور كان صدوره عن القادر واذا نسب الى القدرة كان ايجابها للقدرور واذا نسب الى القادر كان خلقه وايجادها له فان هذا مقارن بلا نزاع

٦ من الفعل لا يكون قادرا عليه كالزمن وان القدرة الواحدة لا تتعلق ﴿٤٤٢﴾ بمقدورين وان لم يكونا ضد

وقالت المعتزلة الفرق بين المقيد والزمن ضروري كيف وليس فيه تبدل ذات او صفة ولا طريان ضد للقدرة واتفقوا على انها تتعلق بالمتعلقات لكن على تعدد الاوقات وجوز بعضهم تعلقها بالضدين على البدل وزرد ابو هاشم فيجوز تارة لتعلق كل من القلبية والعنصرية بتعلقاتها دون متعلقات الأخرى وتارة لتعلقها من غير تأثير في متعلقات الأخرى وتارة خص الحكمين بالقلبية والحق انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال بطريق الابداد وتسمى القدرة المؤثرة او بطريق جري العادة وتسمى الكسبية فهي قبل الفعل ومعه وبعده وتعلق بالمقدورين ونسبتها الى الضدين على السواء وان اريد القوة المستقيمة لجميع شرائط التأثير على

حادث في حق القديم ايضا (قالو يتفرع على كون القدرة مع فعل ان المنوع ٦) اي الذي منع من فعل يصح صدوره منه في الجملة لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضددين او متعينين او مختلفين فان ما عجزه في نفسه عند صدور احد المقدورين غير مانع عند صدور الآخر والعجز من بانه ان اريد المقارنة والاختلاف بحسب التعلق على ما قل الامام ان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك فغير قادر وان اريد تنافير الحالتين بالذات والمفهوم او كون القدرة اسما بمجموع التمكن المشترك مع ما به الاختلاف كان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل به احد وذهبت المعتزلة الى ان المنوع قادر والمنع لا ينافي في القدرة وانما ينافي المقدور سواء كان المنع بل مانع صديا كاستغناء الشرط وقوع المقدور او وجوده يا ضده كالكسكون للحركة او مولدا للضد كانشق المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية واستدلوا بانما تفرق بالضرورة بين المقيد المنوع من الشيء والزمن العاجز عنه وماذا كان الوجود القدرة في المقيد دون العاجز وبان المقيد لم يطقه تغير في ذاته ولا صفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا حال الشيء فكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان الفرق عندنا حادثة لاجرى المادة بتعلق القدرة في المقيد بارتفاع القيد بخلاف زمن العاجز فانه وان كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم يجر العادة بذلك وعن الثاني يمنع عدم التغير في الصفة واتفقت المعتزلة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على حروور الاوقات اذ يتنوع وقوع شئتين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد واختلفوا في تعلقها بالضدين فهو ز اكثرهم تعلقها بهما على سبيل البديل اذ لو لم يكن التساوي على الذي قادرا على ضده لكان مستطرا الى ذلك المقدور بحيث لم يتمكن من تركه ف وزرد ابو هاشم فزعم تارة ان كل من القدرة القائمة بالقلب والقدرة القائمة بالجوارح يتعلق بجميع افعال محلها دون محل الأخرى بمعنى ان القائمة بالقلب تتعلق بالارادات والاعتقادات متلاذون الحركات والاعتقادات والقائمة بالجوارح على العكس وتارة ان كل واحد منهما يتعلق بالجميع الا انها لا تؤثر في افعال محلها مثلا القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن يتمتع اتحاد افعال الجوارح بها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح بالعكس وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال القلوب والقلب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع افعال الجوارح وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا وان لم تؤثر في افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق بافعال القلوب والى القولين الاخيرين اشار في المتن بقوله وتارة خص الحكمين بالقلبية واراد بالحكمين التعلق بجميع افعال محلها خاصة والتعلق بجميع افعال محلها ومحل الأخرى واورد الامام الرازي كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة

احد الوجهين فهي مع الفعل ولا تتعلق بمقدورين لاختلاف الشرائط بالنسبة الى المقدورات من (القوة)

٤ الجز ضد القدرة لاصدم ملكة ٢٤٣ كاهورأى ابي هاشم لمجد من الفرق بين الزمن والمنوع مع اشتراكهما

في عدم القدرة وله ان يتسع ذلك في المنوع او يحصل الفرق ان من شاته القدرة بخلاف الزمن وينزع على التضاد ما نقل عن الشيخ وان كان خلاف الظاهر ان متعلق الجز هو الموجود حتى ان الزمن عاجز عن القعود بمعنى ان فيه صفة تستعقب التعود لامن قدرة ويطلعه القطع بان يحجز المحدثين انما هو من الاثبات بمثل القرآن والزمان اشتراك اللفظ بين تلك الصفة وعدم القدرة خلاف اللفظ من

القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها او لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل وسعه وبمده وفي جواز تعلقها بالصددين وان اراد القوة التي كملت جهات تأثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل بالزمان لاقبله وفي امتناع تعلقها بالصددين بل بالقدورين مطلقا ضرورة ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذلك الا ان الشيخ للم يقبل بتأثير القدرة الحادثة بمعنى الابداء فسرنا التأثير والمبدئية بما يعكس الكسب الذي هو شان القوة الحادثة وذلك بمحصل جميع الشرائط التي جرت العادة بمحصل الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما ومعهما عادة مقارنته بدون ذلك سابقة (قال المبحث الثالث) الجمهور على ان الجز عرض ثابت مضاد للقدرة لقطع بان في الزمن معنى لا يوجد في المنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعند ابي هاشم هو عدم ملكة للقدرة وليس في الزمن صفة متعقبة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والمنوع قادر بالفعل او من شاته القدرة بطريق جرى العادة على ما سبق وينزع على كون الجز ضد القدرة ما ذهب اليه الشيخ الا شمرى من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدم خيال محض فيجوز ان يكون من التعود الموجود لامن القيام المعدم ولا خفاء في ان هذا مكابرة وان الجز على تقدير ان يكون وجوديا وان لم يقع عليه دليل فلا امتناع في تعلقه بالمعدم كالسلم والارادة ولهذا اطبق العلماء على ان يحجز التهديد لمعارضه القرآن انما هو من الاثبات بمنزلة لامن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك لفظ الجز بين عدم القدرة فيكون عدما يتعلق بالمعدم دون الموجود وبين صفة تستعقب الفعل لامن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدم خلاف المرف واللفظ ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف النائع الاستعمال (قال وفي تضاد النوم للقدرة تردد ٦) لا خفاء في جواز بعض الافعال من النوم وامتناع الاكثر واختلغا فيما يصدر فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدوره وان النوم لا يضاد القدرة ونها الاستاذ ابو اسحق ذهابا الى التضاد كالتيم والادراك وتوقف القاضي بعض الاصحاب والمعتزلة في القدرة تفريعات وتفصيل لا يطول الكتاب بذكرها (قال ويضادها الخلق ١) وبيان من الكيفيات النفسانية الخلق وفسر بملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فركور وية فقير الراشح من صفات النفس لا يكون خلتا كغضب الخليم وكذا الراشح الذي يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او يكون نسبتها الى الفعل والترك على السواء كالقدرة او يقتصر في صدور الفعل عنه الى فكر وروية كالخيل اذا حاول الكرم وكالكريم اذا قصد بالعطاء النهرة ولما كانت القدرة تصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء من روية كانت نسبتها الى طرفي الفعل ولترك على

٦ اذ قد يصدر من الائم بعض الافعال ويتسع الاكثر من

٤ من جهة انه ملكة يصدر بها الافعال عن النفس بسهولة من غير روية وان نسبتها الى لطرفين لاتمدون على السوية

الذلة والآلوهما
يديهان وقد يفسران
بإدراك الملايم المتأني
من حيث هما كذلك
فهما نوعان من
الأدراك اعتبر فيهما
إضافة مختلف بالقياس
إلى المدرك وأصابت
لذات الملايم والمتأني
لا صورتهما والحق
أنما نجد حالة هي الذلة
ونعلم أن ثمة إدراكا
للملايم وأما أنها نفس
أو امر حاصل هو هل
يحصل بغيره فغيره
تردد وقد يفسر
بأنه خروج من الحالة
الغير الطبيعية وبطله
الاتخاذ بأصابت مال
أو مطالعة جمال من
غير طلب وشوق من

السوية حكم بأنها تضاد الخلق مضادة مشهورة وهذا ما قال في البحر يد أن القدرة
تضاد انطلق تضاد احكامهما (قال ومنها ٩) أي من الكيفيات التضائية للذلة والالم
وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا لى تعيين المعنى وتخليصه
فيقال الذلة إدراك الملايم من حيث هو ملايم والالم إدراك المتأني من حيث هو متأني
والملايم لشيء كماله انغراسه في الأمر اللابق كالتكيف بالحلاوة لذاتة وتعمق الأشياء
على ما هي عليه للمأقلة وفيد بالحيلة لأن الشيء قد يكون ملايما من وجه دون وجه
فأدراكه لا من جهة الملايم لا يكون لذة كالأصفر أو لا يلتذ بالخلوى والمراد بالأدراك
الوصول إلى ذات الملايم لا إلى مجرد صورته فإن تخيل الذئب غير الذلة ولذا كان
الأقرب ما قال ابن سينا أن الذلة إدراك وتيل الوصول ما هو عند المدرك كان وخبر من حيث
هو كذلك والالم إدراك وتيسل للوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو
كذلك فذكر مع الإدراك التيل أعني الإصابة والوجدان لأن إدراك الشيء قد يكون
بموصول صورة أساويه ونيله لا يكون بالموصول ذاته والذلة لا تتم بموصول ما يساوي
الذئب بل إنما يتم بموصول ذاته وذكر الوصول لأن الذلة ليست هي إدراك الذئب فقط
بل هي إدراك حصول الذئب للتذ ووصوله إليه والفرق بين الكمال والحير هو أن
حصول ما يناسب الشيء ويليقي به من حيث اقتضاه برأه مألذ لك الشيء من القوة إلى
العمل كمال لهومن حيث كونه مؤثرا خيره ثم المتغير كإلته وخبرته بالقياس إلى المدرك
لا بنفس الأمر لانه قد يمتد الكمالية وانغراسه في شيء فيلتهه وإن لم يكن واقع فيه وقد
لا يمتد هما فيما يمتد فيه فلا يلتذ به ولهذا يحصل من شيء معين لذة أو ألم لا بد دون
مجرد وبالعكس فكل من الذلة والالم نوع من الإدراك اعتبر فيه إضافة إلى ملايم
أو متأني مختلف بالقياس إلى المدرك وإصابة ووجدان لذات الملايم أو المتأني من حيث
هو كذلك لا للصورة الحاصلة منه وفيد بالحيلة يدفع ما يقال إن المرء قد يلتذ
بالحلاوة مع أنها لا تلاعب بل يضمره ويغمر عن الادوية وهي تلاعبه وتغمره وذكر
الامام بعد الاعتراف بأن الذلة والالم حقيقتان فبينان عن التعريف أنما نجد من أنفسنا
حالة نسميها بالذلة ونعرف أن هناك إدراكا للملايم لكن لم يثبت لنا أن الذلة نفس إدراك
الملايم أم غيره وبقدر المعارضة هل هي معلولة أم لا وبتقدير المعلولة هل يمكن
حصولها بطريق آخر ثم قال والأقرب أن الالم ليس هو نفس إدراك المتأني ولا هو
كاف في حصوله لأن البحار الطبية قد شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع
أن هناك إدراكا لغير طبيعى وستكلم على ذلك وزعم محمد بن زكريا أن للذة عبارة
عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية إلى حالة طبيعية وبصرح جالينوس
في مواضع من كلامه وهو معنى انغراس من الالم وذلك كالأكل للجوع والجماع
للدغفة التي واوعيته وإطله ابن سينا وغيره بأنه قد يحصل الذلة من غير سابقة ألم

وحالة غير طبيعية كإني مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لاعلى التفصيل
ولاعلى الاجمال بان لم يحضر ذلك بباله قط لاجزئيا ولاكلية وكذا في ادراك الذائقة
الحلاوة لول مرة وقد يحصل ذلك التبدل من غير لغة كإني حصول الصحة على التدرج
وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق
الى ذلك وقد مرض له شغل عن الشعور والادراك قالوا وسبب السهو اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات فان الالم واللذة لا يتن الا بذراك والادراك الحسي خصوصا
الحسي لا يحصل الا بالاضمال عن الصدول لذلك حتى استقرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل
الاضمال فلم يحصل الادراك فلم يحصل لذة والالم والنجمة فلما لم تحصل اللذة الا عند تبدل
الحالة تغير الطبيعة طوا انها نفسه ولا خفاء في تمكن معارضة هذا الكلام بانل ودفعها
بما سبق من الوجهين (قال ثم كل من اللذة والالم ينقسم الى الحسي والعقلي حسب الادراك ٣)
فانه يقدم اليهما فنحصر فيهما عتدار باب البحث اما الحسي فظاهر كيف العضو
الذي يقع بالحلاوة والقوة النفسية بتصور غلبة ما والوهم بصورة شيء يرجوه الى
غير ذلك واما العقلي فلان الجوهر العاقل ايضا كالا وهو ان يتخل فيه ما يتعقله من
الواجب تعالى فقدر الاستطاعة ثم ما يتعقله من صور مطلولة المتزينة اعني الوجود
كله مثلا مطاوعا خاليا من شوايب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستقادا على
الاطلاق ولا شك ان هذا الكلام خير بالتقاس اليه وانه مدرك لهذا الكلام والحصول
هذا الكلام له فاذن هو ملئذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل له
ضد هذا الكلام و يدرك حصوله من حيث هو ضد ثم اذا قايسنا بين الذتين فالعقلية
اكثر كرامة واقوى كيفة اما الاول فلان عدد تفاصيل المقولات اكثر بل يكاد
لا يقاها واما الثاني فلان العقل يصل الى كنهه المقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق
بطواهر الاجسام فتكون الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم فكذا الذات التامة
لهما وبسبب هذا يعرف حال الآلام عند التنبه لفقد الكمالات واما ان العالم قد لا يتن
بالادراكات ولا يتألم بالهالات فقله لاشياء بعض السروط والقيود المعتبرة في كون
الادراك لذة او المايل قيل الحسي من اللذة والالم ينبغي ان يعد في الكيفيات المحسوسة
دون الكيفيات الفعالية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتألم كالحلاوة
والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التي هي من جنس الادراك وليست (ممايل للحواس
الطاهرة الى ادراكها (طوب والحسي من الالم سيما الحسي يسمى وجعا ٢) لا شك ان لفظ
اللذة او الالم بحسب اللغة انما هو للحسي دون العقلي واما بحسب العرف فالظاهر انه
بحسب الاشتراك المعنوي حيث يوجد الادراك اعني من الاحساس والتعقل ولا يرد
اخصراض بان المدقوق قد يتعلل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم بذلك لان الحاصل
بهذا التعقل صورة الحرارة المطابقة فهو ادراك ملائم لانها وانما التائق هوية الحرارة

٣ والعقلي اقوى
لان المقولات اكثر
وادراك العقلي اكل
وكلاهما من الكيفيات
الفسادية لان المحسوس
في الحسي هو ما يلتذ
به او يتألم لانفس اللذة
والالم متن

٤ وحصر ابن سينا
سيده في تفرق الاتصال
وسوالمزاج المختلف
الحار او البارد لان
الرطب والباس
انفاياك نعم و
الباس باه ض
لاستباحه لئسدة
التفيسض تفرق
الاتصال بخلاف
الرطب فان ما يستقيه
من التمدد انما هو
باللذة بخلاف المتفق
اعني ما استغرق في جوهر
العضو وابطل
المقاومة وصار في حكم
الزجاج الاصلى وذلك
لان شرط انفصال
الحاسة عن المحسوس
الخالفة في الكيف
متن

الغريبة وليست بمدركة وان كانت حاصلة لانها صارت بمنزلة الطبيعة فلم يكن هنالك
انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك لفظي والتفسير انما هو الحس خاصة واما
الوجع فمختص بالحس في العرف ايضا بل الاظهر اختصاصه بالحس على ما صرح به
البعث وان كان ظاهر كلام ائمة اللغة انه يرادف الالم فلذا قلنا الحس من الالم سيما الذي
يسمى وجعا واتفقت كلمة الاطباء على ان كلاما من تفرق الاتصال وسوء المزاج المتخلف
يقع سببا للوجع في الجملة وان لاسبب له سواهما اما بهكم الاستقرار واما بالاستدلال وان كان
ضعيفا وهو ان كمال الموضوعته وهي بالمزاج المعتدل والهيئة التي بها يتأني الافعال
على ما يجب فللناقي لهذا الكمال يكون مبطلا لا اعتدل المزاج وهو سوء المزاج والهيئة
وهو تفرق الاتصال وانما اختلفوا في ان كلامهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض
وهو مذهب ابن سينا والسبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون
سببا بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس
وكثير من الاطباء او بالعكس اي السبب بالذات هو سوء المزاج فقط والتفرق انما يكون
سببا بواسطة الى هذا مال الامام الرازي وجمع من المتأخرين وعلى كل من المذاهب
احتجاجات واعتراضات اعرضا عنها مخافة التطويل وتفاصيلها في شرح القانون
واشترط ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لارطبا او يابسا وان يكون
مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية
وقد بحث لانه ان اريد انها ليستا فاعليتين والمولم بالذات فاعل فيشكل بعمل اليبوسة
سببا لتفرق الاتصال وكليهما لكثير من الامراض فليكونا سببين للوجع بذلك المعنى
من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار او البارد
واما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال
كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما والاحساس انفعال لا يكون الا عن
فاعل وهما ليسا من الكيفيات الفاعلة فيشكل بتصریح ابن سينا في مواضع من كتبه
بل اطباق القوم على انها من الكيفيات المحسوسة بل اوائل الملوّسات فتند خروجهما
عن الاعتدال يكونان متنافيين فادراكهما من حيث هما كذلك يكون المانم ذكر ابن
سينا ان سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلما بالعرض لانه قد يبقيه لسدة التقصص تفرق
الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يستتبعه بواسطة التمدد الارم
لكثرة الرطوبة الموجعة الى مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون في رطوبة التي
مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثاني فلان سوء المزاج
المتفق غير مولم ولذلك يسمى بالمتفق والمستوى حيث شبه المزاج الاصل في عدم
الايلام وذلك لانه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وبطل المقاومة
وصار في حكم المزاج الاصل فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم وايضا

المنافات انما تهتق بين شبتين فلابد من بقاء المزاج الاصلى عند ورود الغريب
ليحقق ادراك كىفية منافية لكىفية العضو فيحقق الالم وايضا الدق اشد
حرارة من النب لان الجسم الصلب لا يشعن الا من حرارة قوية ولا نهنا تستعمل
فيها من ذات اقوى مما يستعمل في النب ولا نهنا تؤدى الى ذو بان مفرط من
الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يبعد من الالتهاب ما يبعده صاحب النب
وما ذاك الا لكونه سوء المزاج المتفق لا يصب به وايضا للمصر في الشدة يمتزج به من الماء
الغائر ويتأذى به ثم انه بعد ذلك يستلذه ويتعايه ثم اذا استعمل ماء حار اتأذى به ثم بعد
ذلك يستلذه ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتالم به وذلك لما ذكرنا واصل ان سوء
المزاج المختلف فلا يوجب بل لا يدرك بالكلية وذلك اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث
منه اولاً يكون قليلاً جداً فلا يشمر به وعناقله ثم في زمان التاني تكون الزيادة على
تلك الحالة غير مشهورة بها وكذا في كل زمان وهذا صلافة ما يحدث دفعة واحدة لكنه يكون
مدركام ثم يستدركه ما دام مختلفاً (قال واعراض الامام ؟) اشارة الى دفع الشبه التي
اوردها الامام على كون تفرق الاتصال سبباً لوجع خها ان التفرق يرادف الانفصال
وهو عدى فلا يصلح حلة لوجع لانه وجودى وجوابه ان الانفصال المرادف للتفرق ليس
هو عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدياً ولو سلم
فلا محالة يلزمه كرن هيئة المضوقا فده الا لا يقرب وان كان ادراكه من هذه الجهة
فيكون مرجعاً بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان كان توسط ما يلزمه من خروج
الهيئة المضرى عنه من كمالها ولو سلم فاعدى لا يلزم ان يكون صدوما ليجتمع كونه حلة
لوجود ولو سلم فالمراد بالسبب ههنا المد الى الفاضل لاعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر
الموجد ولا امتناع ان يكون التفرق العدى بحيث متى حصل اقتضى الوجع كسوء
المزاج ومنها انه لو كان سبباً للوجع لكان الانسان دائماً في الوجع لانه دائماً في تفرق
الاتصال بواسطة الاختذاء والصلل لان الاختذاء والنمو انما يكون بتفوذ الاختذاء في
الاعضاء والصلل انما يكون بالانفصال عن الاعضاء لا بقتل هذا التفرق لكونه في غاية لصغر
لا يؤلم اولاً بحس تاله سيما وقد صار ما لولوا بدوامه لا نأقول كل تفرق وان كان
صغيراً لكن جعلتها كثيرة جداً ولو كان التفرق حين ما كان مألوقاً غير مؤلم لكان كل
تفرق كذلك لان حكم الامثال واحد ومنها ان التفرق لو كان سبباً بالذات لما تأخر عنه
الآثر بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو بآلة في غاية الحدة قطعاً في غاية
السرعة لا يصب منه بالالم الا بعد لحظة ربما يحصل سوء المزاج وجوا انما لا يصب
بكون تفرق الاتصال سبباً للوجع بالذات انه نفسه تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجع عنه
اصلاً بل نفي ان القدر المحسوس من التفرق فاذا كان في عضو خاص من اتفات النفس
اليه والشعور به من غير ان يصير مستمراً مألوقاً وشرط ان يدرك من جهة كونه

الرازي بان التفرق
عدي وبان في دوام
الاختذاء والصلل
تفرقاً كثيراً في الاعضاء
ولا الم وبان الالم قد
يتأخر عن التفرق كما
في القطع عاهو في غاية
الحدة مدفوع بان
التفرق حركة بعض
الاجزاء عن البعض
على ان المتعدي سببية
المعدي دون المعدي
خصوصاً في المعدي
والمراد ان القدر
المحسوس من التفرق
اذا كان في عضو خاص
مع الشعور والتفات
النفس من غير الف
واستمرار وقد ادرك
من جهة كونه منافياً
فهو مؤلم ولو بواسطة
استدعاءه من هيئة
المضوقا لاله للآبق
وحديث لا شك في

٧ الصحة والمرض اما الصحة فمرورها ابن سينا بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة بمعنى ان جنسها الكيفية النفسانية سواء كانت بصفة الرسوخ او دونها ﴿٢٤٨﴾ لا كما هو رأى البعض من تخصيصها

بالراسخة على ما قال في الشفاء ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها الافعال غير غارقة وقدم الملكة لانها اشرف واغلب والمتفق على كونها صحة وفيما زعم الامام من شمولها صحة النبات ذلول من معنى الملكة والحالة وما تخصيصها بالانسان فيما قال انها هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحة سليمة فيما نظر الى انها البحوث عنها في الطب والاراد بالصحة والسلامة المعنى القوي بدليل الاستناد الى الافعال فلا دور والدلالة بكميتي من ومن على مبدئية كل من الحال والمحل مبنية على ان الاول فاعلى والثاني مادي والاول آلى والثاني فاعلى و

اما المرض فمفعله تارة ملكة او حالة مضادة للصحة وتارة عدم ملكة لها بناء على انه قد يطلق على زوال (الجذب) الصحة وقد يطلق على ما يحدث عنه من المبدأ للاقية في الافعال وعلى تقدير التضاد فيها من جنس الكيفية

منا فيا لكيفية الموضوع فهو مؤلم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج وان كان ايلامه بواسطة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو كماله اللاتقي به وحيث قد يميز ان لا يكون التفرق في الاغتذاء والفعال قدر ما يدركه الحس او يكون مأوفا لا يضرب ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه ملائما ونافعا ليدن ببقاء الصحة والقوة وجاء البدن من الفضول وما ذكر من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر الفساد وكيف والتفرق الغذائي طبيعي دائم في اجزاء صغيرة مألوف يترتب عليه لبدن مصالح كثيرة وقطع الموضوع ليس كذلك وما قطع العضو سريريا بالة في غاية الحدة فان كان مع التثانة النفس والشعور فلا نسلم تأخر الام وان كان بدونه فلا اشكال الا ترى ان من انصرف فكره الى امره شريف كالتأمل في مسئلة علمية او خسيس كاللعب بالزرد والشطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع اقوى او الوقوع في معركة او الاهتم بهمهم ذنبوي ربما لا يدرك المالحوع والعطش وكثير من المؤذبات وكذا المستلذات ومنها انه لو كان سببا لكانت الجراحة العظيمة اقوى ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الحرارة اكثر وجواه اشد ذلك اما يلزم وكان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وهو ليس بالارم بلواز ان يكون لما يحصل بواسطة السمعة من سوء مزاج يختلف اقوى تأثيرا من الجراحة العظيمة (قال ومنها ٧) اي من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن سينا اول القانون بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة رايست كلمة او للتزديد المتأني للتعديد بل اتعبه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يخص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية ودر ما على الجري الطبيعي غير مألوفة فاورد ما هو صحة بالتفق وهذا ما قيل ان جنسها هو المسمى بالحال او الملكة وليس هناك شك في ذات الصحة ولا في عرضي على ما قال الامام انه لا يرم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض لرسوخ وعدمه وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متأخرة عنه في اوجود حيث تكون الكيفية او لا حال ثم نصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولا انها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها بصفة بخلاف الحال ولا انها غاية الحال والعاية متقدمة في العلية وهذا التعريفية اول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكر الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من

التفاسية وقد يذكر
عند تعداد اوصافها
ما يلحقها من مطلق الكيفية
او المرض خاصة من
قبيل المحسوسات
او غير الكيفيات
وهو ناسخ من

الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم لان الحلال والملكية انما تكونان من الكيفيات التفاسية
اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يكون في تعريف
التشقة تكرار الالفهم الا ان يراد بالملكة والحلال الراضح وغير الراضح من مطلق الكيفية
او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ما ذكره
في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه
بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة خبي على ان الصحة المبحوث عنها في الطب
هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على
المجرى الطبيعى على ما يناسب المعنى القوي فلا يكون تعريف صحة البدن والمضروبها
تعريف الشيء بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن
غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان قوله تصدر
عنها الافعال مشعر بان المبدأ هي تلك الملكة او الحلال وقوله من الموضوع مشعر بانه
الموضوع اعني البدن او العضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلى
والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الافعال الكاملة من الموضوع الحاصلة
فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بينك الله الفاعلية والمعنى تصدر
لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع وتحققه ان القوى الجسمانية لا تصدر
عنها افعالها الا بتركة من موضوعاتها فالحسن هو النار والثارية عله لكون النار
مستحقة ظاراد ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدر الفعل السليم وهذا المعنى واضح
في عبارة القانون في التعريف الثاني و أوضح منه في عبارة التشقة لان اللام او ضم
في التعليل من الباء وهي من عن فاندفاع الاعتراض عنهما في غاية الظهور والامام
انما اورد على العبارة الاولى ما ذكر في الواقع ان الصحة ملكة او حالة تصدر بها
الافعال عن الموضوع لها غير سليمة وان الامام اورد عليه هذا الاعتراض ليس على ما ينبغي
واما المرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر عنها
الافعال عن الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من التشقة ان المرض من حيث هو
مرض بالهيئة فهو عدم لست اعنى من حيث هو سوء مزاج او ألم وهذا مشعر بان
يهما تقابل الملكة والدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو
ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ لئلا الافعال وعند المرض زول تلك الهيئة وتحدث
هيئة هي مبدأ للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها
ففيها تقابل الدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد
وكانه يريد ان لفظ المرض مستترك بين الامرين او حقيقة في احدهما محاذ في الآخر
والا فلاشكل بماله وقيل المراد ان يههما تقابل الدم والملكة بحسب الصقي وهو
العرف انماض على عامر او تقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العاصي لان
المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع واحد ولا يمكن ان يجمعهما كلان زوجية

منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد وجاز ان لا يكون معتدل المزاج سوى
 التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي يتم بذلك العضو او الاعضاء سليمة وان
 لا يكون ليس كذلك فهناك واسطة وان كان لا يضمن ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب
 او لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب اما ثبوت احدهما دون الآخر او لانه فهما جع
 قلبس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما
 لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الافعال او عن هيئة بها يكون شيء
 من الافعال مألوفاً ولاخفاء في انتفاء الواسطة واما اذا اعتبر في المرض ان يكون جميع
 الافعال غير سليمة بان يعمل عبارة عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو اعني الطبيعية
 والحيوانية والنفسانية ما رغبة فلا خفاء في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال
 المعتدلة ايما دون البعض وان اعتبر آفة افعال جميع الاعضاء فتبوت الواسطة اظهر
 وعلى هذا لا يكون الاختلاف مبنياً على الاختلاف في تفسير المرض وكلام الامام مندر
 بانما على الاختلاف في تفسيرهما حيث قل يشبه ان يكون الزرع لفظيا عن فن
 الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد
 اذ في الارقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال سليمة وبارض ان لا يكون كذلك
 ومن الغرض ان الصحة كرون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها سليمة وبالمرض
 كرون ما في بعضه بحيث تكثر افعاله او ما رغبة في كلام ابن سينا ما يشهد بانما على
 الاطلاق في برائة حيث ذكر في اول القانون انه اقلت الحادثة ان يمد
 الصحة بآية ون يمد بطون سر واما بهم ايها حاجة وذلك مثل الواسطة سلامة
 جمع الانسان لا يخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليمة دون البعض من كل
 عضو لا يخرج صحة من بعض افعاله جميع دون البعض وفي كل وقت لا يخرج صحة
 من بعض متناه ومرض صيفاً ومن غير استعداد قريب لئلا لها لا يخرج صحة من
 الاداة لاداة في (قال ومنها الفرع ٧) قد تعرض للغس كغيات نائمة لا تغدلات
 فهد فيا المبرسم في بعض قواها من التانع والضرار كغفر وهو كيفة تغذية
 قايها حركة الروح الى خارج البدن طلباً للوصول الى الله والتم وهو ما يقبها
 حركة الروح الى الداخل حرقاً من مودة واقع والغضب وهو ما يقبها حركة الروح
 الى خارج طلباً للانتقام والفرع وهو ما يقبها حركة الروح الى الداخل هر باس
 المودى واقفا كان او متقبلاً والمزني وهو ما يقبها حركة الروح الى الداخل قليلاً
 قليلاً ولهم وهو ما يقبها حركة الروح الى الداخل والخارج لحذرت امر بنصورته
 خير من ارشيد بظرفة فهو مركب من وجاد وخوف نائم غلب على الفكر فحركت
 النفس الى جهة متخيرة تقع الى الخارج وتلشر انتظر الى الداخل فلذلك قيل انه
 جهاد نكري والمجبل وهو ما يقبها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالتركيب

والغفم والنفص
 والغسوف والغزن
 والهم وهو ذلك
 ولا بحث فيها من

من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير
مضرة فينسط ثانيا وهذه كلها اشارة الى ما لكل من انقواس والوازم والاضايعها
واضحة عند العقل وكثيرا ما يفسر بنفس الانفعالات كايخال الفرح انبساط
القلب والغم انقباضه والنضب غليان الدم الى غير ذلك (قال القسم الثالث الكيفيات
المختصة بالكليات ٢) هي التي لا يكون عروضاها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة
والانحناء للحط والتعير والتقيب للسطح وكذا الزاوية على ما سأتى اولكم المنفصل
كالزوجية والفردية لعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار
ما فيه من هذه الكليات وقد بعد من الكيفيات المختصة بالكليات الخلقية التي هي عبارة
عن مجموع الشكل واللون واستشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل
وان كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه عبارة عن هيئة اساطلة حدائى نهائية
بالجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد لو حدود اى نهايات كما في نصف الدائرة
والمثلث والمربع وغيرهما من الاشكال الماصلة من اساطلة خطين او اكثر لكن لا خفاء
في ان جزء الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة
بالكميات والجواب ان معنى ذلك على ما قيل ان اللون من خواص السطح ومعنى كون
الجسم ملونا ان سطحه ملون ولاننا في بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة
بالكم على ما سبقت الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عرق الجسم
الثاني ان الكلام في الكيفية المقررة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكليات
بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تنافى مع انها لم يمتدوا بها ولم يعدوها
من انواعها والجواب انها لما وجدتوا الاجتماع للون والشكل خصوصية باعتبارها
تصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوتا واحدا بخلاف مثل اللون
او الضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عروضا
الخلق لا يتصور الا حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها
انما تنظر الى المادة في الوجود دون التصور على ما نقرر في قسم الحكمة الى الطبيعي
والرياضي والالهى والجواب ان الامور المعارضة للكمية منها ما هي عارضة لها
بسبب انها كية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المصوت عنها في قسم
الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كية شئ مخصوص كالحلقة وهذا لا يتناقض
الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متروك في ان الحلقة مجموع الشكل واللون او الشكل
المتصل الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوتا على حدة
(قال وبعضهم ٦) المجهور على ان الشكل من الكيفيات بناء على انه الهيئة الماصلة من
اساطلة الحد والحدود بالجسم لانفس السطح الخصوص ليكون من الكم على ما يتوهم
من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرهما ثم تفسير الدائرة بأنه سطح يحيطه خط

٣ اعني التي لا يتصور
عروضها لشيء
الابو اسطة الكية
المتصلة كالاستقامة
والانحناء والتعير
والتقيب والزاوية
او المنفصلة كالزوجية
والفردية وقد بعد
منها الحلقة اعني
مجموع الشكل واللون
يعتبر ان الشكل
يتمتع بالكم لكونه
هيئة اساطلة الحد
او الحدود بالجسم
وكذا اللون فيمن
يفصه بالسطح واعتد
بهذا المركب خاصة
بما فيه من وحدة
بصيرتها تصف
الشخص بالحسن
والقبح من

٦ على ان الشكل
من الوضع من

في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية وتفسير
 المثلث بأنه سطح محيطه ثلثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل ههنا بمعنى الشكل واما
 حقيقته فانما تنقسم الى الاستدارة والتثليث والتوزيع وهي الكيفيات الحاصلة للسطوح
 المذكورة وليس ايضا عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى
 بعض اولى الامور الخارجة ليكون من قبل الوضع على مازعم ثابت نقرة ومال اليه
 الامام وذلك لان الحدود ليست اجزاء للجسم ولا للسطح فان قيل النسبة مأخوذة في مفهومه
 ولا شيء من الكيف كذلك اجيب بنعم الصغرى وانما يتم لو كان المذكور في تعريفه
 حدا حقيقيا له واعتض على تعريفه بأنه انما يؤول الاشكال الجسمية دون السطحية
 واجيب بان المراد بالجسم ههنا هو التلبي لانه بالذات مروض الحدود السطحية كان
 السطح مروض الحدود الخطية وانما خص التلبي بالذكر دون الخط والسطح لانه
 الذي يمكن تحريكه بشرط لا شيء بخلافهما كما مر فالتحقق ان الشكل هيئة احاطة
 الحد والحدود بالسطح او الجسم والحدود على الاول خطوط وعلى الثاني سطوح
 والكمية المروضة بالذات للشكل هو الحدود المحيطة ام السطح ام الجسم المحيط فيه
 تردد (قال والزاوية من الكم ٧) يعني ذهب بعضهم الى ان الزاوية من الكميات لكونها
 قابلة للقسمة بالذات تفسروها بـ سطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير ان
 يمتدا لخطان وهذا مراد من قال انه سطح يرمى الى نقطة ولا خفاء في ان هذا صادق على
 غير موضع تماس المحيطين ايضا من الشكل وليس زاوية فرادهم انها ما يلي تلك
 النقطة من السطح على ما صرح به من قال انها التحدب الى موضع الانحداب من
 السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واجيب بان لا يتم ان قبولها القسمة
 بالذات بل بواسطة مروضها الذي هو السطح ولو سلم فتدنا ما ينشئ كونها من الكم
 وهو انها تبطل بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة
 في الكم لا يبطال له واما الصغرى فلان الحادة تنتهي بالتضعيف مرة او مرارا الى قائمة
 او منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف مرة اما القائمة فلا تقاء المحيطين على استقامة
 بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فتأديها الى ذلك لان تضعيف الكم عبارة عن
 زيادة مثله عليه ولا يتصور ذلك الا بزيادة كل ما هو اقل منه فلا بد في تضعيف المنفرجة
 من زيادة القدر الذي يكون اتصال المحيطين عنده على استقامة فتبطل المنفرجة
 بالضرورة وحدوث الحادة في الجانب الاخر لانه في ذلك وايضا لاشك ان الزاوية
 جنس قريب للثلاثة فاذا لم تكن القائمة من الكم لم يكن لاخران منه بل لمحتقون
 على انها من الكيفيات المختصة بالكميات فلما فسروها بالهيئة الحاصلة عند ملتقى
 المحيطين بالسطح الملتقيين على نقطة ودفع في عبارات المهندسين من كونها
 سطحا وقابلا للتجزى والمساواة والمقاومة بالذات فبقي على اهم يريدون بالزاوية

٧ لقبولها القسمة
 ففسرت بـ سطح احاط
 به خطان يلتقيان
 على نقطة من غير ان
 يمتدا والمراد انها
 ما يلي تلك النقطة من
 السطح على ما صرح
 به من قال هي
 التحدب من ذلك
 السطح وورد بان يجوز
 ان يكون قبولها
 القسمة لان ذاتها كيف
 وقد اتفق فيها لازم
 الكم وهو عدم
 البطلان بالتضعيف
 ولذا خسرت بهيئة
 الحادة المحيطين بالسطح
 عند الملتقى

وهي استعداد شديد على ان يفعل كالمراضية واللين ويسمى **اللاقوة** او على ان يقاوم ولا يفعل

كالمصاحبة والصلابة
ويسمى القوة فالشركة
كيفية بها يترجم القابل
في احد جانبي قبوله
قبل او على ان يفعل
كالمصارعة فالشركة
استعداد جسماني
كامل نحو امر من
خارج ورد بوجهين
الاول ان المصارعة
ثلاثية تتعلق بميزان الصلابة
وقدرة على الاداء
وهما من الكميات
التفاضلية وصلابة
في الاعضاء وهي
راجعة الى الاول
الثاني ان للارادة قوة
شديدة على الاحراق
مع انهن الحسوسات
ومبناها على كون
الاقسام الارادة
لكيفيات ابداعيات
وهي
وهو الكون في
الميز وسلوكه على
طريقين اول التكليف
وهو بحث في البحث
الاول الكون وجوده
ضروري وتوابعه
اربعة لان حصول
الجواهر في الميزان
اعتبر بالنسبة الى
جوهر اخر فان لم يكن
تخل ثالث بينهما
فافتراق على مغايرة اقسامه في القرب والبعيد
ذراوة كما يريدون بالشكل النسكل فيقولون المثلث شكل محيط به ثلثة اضلاع
وما ذكر اقليدس من ان الزاوية تمام المطين فتناه الهيئة الحاصلة حداسه
هذا هو الزاوية المسطحة واما الخبيثة فهي جسم محيطه سطوحان يلقيان بخط
او الهيئة الحاصلة عند ذلك (قال اقسام الرابع الكميات الاستعدادية ٤) اي
التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد على ان يفعل اي نهو يقول
ان ماسهولة او سرعة وهو ومن طبيعى كالمراضية واللين ويسمى اللاقوة
او على ان لا يقاوم ولا يفعل اي نهو للقاومة ويطو الانفعال كالمصاحبة والصلابة
وذلك هو الهيئة التي بها صار الجسم لا يقبل المرض وتأتي عن الانفعال ويسمى
القوة فاذا حارنا ذكر امر يعمل القسمن ونخصهما قلنا كيفية بها يترجم القابل
في احد جانبي قبوله ومعنى ذلك على ان العود على الفعل كالقوة على المصارعة غير
داخله في هذا النوع من الكميات الجاهل ودر على انها داخله فيه فلامر المشترك
بين الاقسام الثلاثة هو انها استعدادا جسماني كامل نحو امر من خارج او عيدا
جسماني نحو امر حادث على ان يحدث وترحم ما استدلال على كون القوة
السببية على العناصر الثلاثة في هذا راجع الى ان اقسامها الثلاثة
بالعلم شيك الصعد وارتفاعه على اقسامها الثلاثة وهما راجع الى اقسامها
وصلاحيه الاعضاء وكيفية انتمها الطامسة بحيث يسهل عطفها على رذائلها
عند الى القوة على العارمة واللائقها فلا تفتقر الى تمامها لانها اقسامها
قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخله في هذا الجاهل من اقسامها الثلاثة
بالاعماليات اعني الراعي من الكميات المحسوسة لزم ان يكون راجع الى اقسامها
تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين من على ان الكميات الحسية اقسامها الثلاثة
او الانفعالات والكميات النفسانية النسيئة المتكئة او الخال والاعماليات المحسوسة
بالكميات والكميات الاستعدادية قسام من اقسامها الثلاثة بالذات يتشبه من بعض البعض
بما هي على شئ مما صاق عليه لاحد راجع لا يتبع ان يكون القوة من حيث
احتصاصها بذات الانسان من الكميات النفسانية والمرادة من حيث كونها
مدركة بالهس من المحسوسات وكل منهما بحيث كونها قوة مدركة فاعلم ان راجع
من الكميات الاستعدادية كما ذكره ابن اللواتي استند الى اقسامها الثلاثة
المتحصنة بالكميات مع كونها من المحسوسات (قال ابن اللواتي الرابع ٤) وهو
الاستدلال الى المثلث اثنى كون الشيء في الميزان والارتفاع في تقديره اقسامها الثلاثة
للتكاملين والآخر للاستعداد والاندما من التكاملين في طريقه من راجع
قليلة الجاهل ليطارل الكتاب يذكرها بل يقتصر على ما ذكره من الكميات
يعبرون عن اقسامها حصولها في الميزان بالكون والعدم وجوده
فافتراق على مغايرة اقسامه في القرب والبعيد راجع الى علمه الجاهل والاعماليات الحسية من روائ

آخر فحركة والافسكون ويرد عليه السكون بمد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حين آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والافسكون او يقال انه ان كان حصولا اول في حيز ثان فحركة والافسكون فيدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث ويخرج الاكوان المتلاحقة في الاحيان المتلاحقة اهني الاكوان التي هي اجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد بغيره عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يبنى ذلك على ان الكون الاول في الحيز الثاني يمثل الكون الثاني فيه وهو سكون وفاقا فكذا الاول ويكون هذا الزمان بقول بمانل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول فكذا في الحيز الثاني فالتزم القاصي ذلك وذهب الى ان السكون الاول في الحيز الثاني وهو الدخول فيه سكون وبنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها دخول في حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثاني فان قيل الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه او مركبة منه احبب بان الضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقا بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة الى الحيز والسكون فيه فلا تعارفا فضلا عن التضاد لانها عبارة عن الكون الاول فيه وهو يمثل الكون الثاني الذي هو سكون بالاتفاق واعترض الاعمى بنع تماثل الحصولين واشتركا في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لا بالانتماء الى اخص صفاتهما النفسية كيف والحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا لكونه خروجاً من الحيز الاول فلو كان تماثلاً للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به فان اجاب ان عدم السبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق على الحصول الاول دون الثاني قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني دون الاول وحاصله ان الكلام لم يمس لم يتناول الحصولين و بان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك وذكر في الواقع انه اذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول في حيز آخر بطل قواهم ان الحركة مجموع سكنات فان اراد ان السكون الذي هو الحصول الثاني لا يكون حادثة جراً للحركة فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فقط من باب ايهام العكس لان معنى قوله هي مجموع سكنات ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزءاً لها وان اراد ان مجرد الحصول الاول في الحيز الاول يكون حادثة حركة مع انه ليس بمخرج سكنات فله وجهان قيل هذا واراد على التقدير الآخر ايضا وهو ان يبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لان الحصول في هذا

٢ ان المنهرك بين طرفي المسافة حصولات على الاستقرار دون الاستقرار فان اريد بالحركة ماهو المحقق منها فهي
الحصول بعد الحصول في حيز ٢٥٧ آخر وان اريد بالوهم الممتد من الابد الى النتهى فهي الحصولات المتعاقبة

في الاحياز المتتالية
ثم ان جعل السكون
امثاله الحصول من غير
اشتراط بل بالحركة
سكون او مجموع
سكنات وان اشتراط
فلا وحيت فلا سكون
هو الحصول الثاني
او مجموع الحصولين
فيه تردد ثم الحق ان
حقيقة الكون في
الاربعة واحد وانما
التميز بالحيثيات حتى
ان الواحد بالخصص
ربما يكون اجتماعا
وافترقا وحركة
وسكونا باعتبارات
مختلفة ومن المطلق
القول بتضاد الاكوان
اراد ان الاكوان
التميزة في الوجود
يتبع اجتماعها لان
الكونين يوجسان
تخصيص الجوهر
بغير واحد فثلاثان
او بغيرين فيتضادان
ضرورة امتناع
حصول الجوهر في
ان واحد في حيزين
والما كان فلا يجتمعان

الحيز سواء قيدا بالسبوقية بالحصول في حيز آخر او بعدم السبوقية بالحصول في ذلك
الحيز اول بقيد بشئ اصلا فهو واحد لا بمجموع قلنا مرادهم ان الحركة بمجموع
الحصولين في الحيزين على ما بصرح عنه قولهم انها مجموع سكنات لا مجرد الحصول
في الحيز الثاني التقيد بالحصول في حيز سابق على ما يفهم من ظاهر العبارة وهذا لا يأتى
الا على تقدير ان يشترط في الحركة الحصول في حيز سابق وتوجيه اعتراض الامدى
حيث قد اهلوتنا الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكن الحصول الثاني في الحيز
الثاني جزأ من الحركة كالاول (قال والحقيق ٢) سيحى في طريق الفلاسفة انه
قد يراد بالحركة كون المنهرك متوسطا بين الابد والنهى بحيث يكون حاله في كل آن
على خلاف ما قبله وما بعده قد يراد بها الامر الوهم الممتد من الابد الى النتهى
والتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر
وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة ويسمى بالاضافة الى الحيز
السابق حروجا والى اللاحق دخولا ثم منهم من سمي مثل هذا الحصول سكونا من غير
ان يعتبر في سماء البت والحصول بعد الحصول في حيز واحد وكانت الحركة باللعن
الاول سكونا وبالمعنى الثاني مجموع سكنات وكان الحصول في اول زمان الحدوث سكونا
ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم تكن
الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول في آن الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو
الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد لكن الاقرب ان المراد بمجموع الحصولين
كما قد يجهل قولهم الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على انها مجموع
الحصولين قال ثم الحق يعنى ان اطلاق الاوضاع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة
الكون اعنى الحصول في الحيز واحدة والامور الميزة حيثيات وهواض مختلفة
باختلاف الاضافات والاعتبارات لافصول متنوعة بل ربما لا يوجب تعدد الأشخاص
فان الكون المخصص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر واقتفايا بالنسبة الى آخر
وحركة او سكونا من جهة كونه مسبوقا بحصول في حيز آخر او في ذلك الحيز بل بحركة
وسكونا اذا لم يشترط في السكون البت فان قيل كيف يصح ذلك والمحققون من المتكلمين
كالقاضي واشياعه قد اطعنوا القول بتضاد الاكوان الاربعة قلنا مرادهم الاكوان
التميزة في الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل لانهم
احصوا على ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بغير واحد فهما متمثلان
فلا يجتمعان كالحصول الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما يسد مسد الآخر
في تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه بغير آخر فتضادان

ومبنى ذلك على ان الماسة ليست من الاكوان
والا فلا يخاف في اجتماعها كما في الجوهر الخفيف بستة جواهر فان منع على ما نقل من البعض مكابرة

في الحق ان الباطن من اجزاء الجسم المتحرك متحرك والمستقر على الارض او الواقف في الجو عند تبدل الماء والهواء عليه ساكن لا يطابق العقل والعرف على ذلك والخلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المفقور او الباطن من الحاوي وان الحركة هل يحصل بزوال الحيز عن التميز حتى يمكن اختلاف جهتي الحركة الواحدة في حالة واحدة ام لا بد ان يكون بزوال التميز عن حيزه حتى يمتنع ذلك وليس مراد المتخالف اني اجعل لفظ الحيز او الحركة اسما لهذا المعنى بل ان حقيقة ما وضع الاسم في الاصل بارائه هو هذا فلا يكون زائعا في التسمية من

ضرورة امتناع اجتماع حصول الجوهر بن في آن واحد في حيزين فان قيل اليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه اكون ستة هي مماثلة لها فان من منع ذلك ولم يجوز خمسة جواهر لاكثر من جواهر ثمانية لزوم التميز فقد كان مقتضى العقل بل الحس فان تأليف الجسم من الجواهر عند من يقول بها لا يتصور بدون ذلك قلنا القائلون بتضاد الاكوان لا يصلحون الماسة منها بل امر اعتباريا (قال المصنف الثاني ٦) يشير الى امرين اشتغلا في كل منهما انها حركة اوسكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثاني حال الجسم المستقر المتبدل بمحاذاة بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الاجسام كالخبر المستقر على الارض في الماء الجاري وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الريح والحق ان الاول حركة والثاني سكون بشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الاول بانه لو كان ساكنا مع حركة باقى الاجزاء لزم الانفكاك اى انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة في الاجزاء الظاهرة وهي في الخبر فتكون الباطنة ايضا فيه وقد انتقل منه الى آخره على الثاني بانه لو كان متحركا لزم التحريك في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به عليه بان تحريك البعض عليه اخذا من يمتد الى يسره والبعض بالعكس والكل ضعيف اخبر المخالف في الاول بان الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذي هو الاجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل حيزه وقد فارقه وفي الثاني بانه حصل في حيز هو ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر ولا معنى للحركة سوى هذا وبانه قد تبدلت عليه بمحاذاة وهو نفس الحركة او ملو ومها واجيب بان حيزه البعد المفقور وهو بعد حاصل فيه ولو سلم فالحصول في الحيز الثاني انما يكون حركة اذا كان من جهة التميز بان يرول من محاذاة الى محاذاة فظهر ان الخلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعني البعد المتقول به او الجواهر المحيطة به ام ماله خاصة من البعد او الاجزاء المحيطة به وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المفقور الذي لا يفارقه المستقر بغيرك الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات بذلك ام الجواهر المحيطة به على ما ياسب قول الفلاسفة من انه السطح الباطن من الحاوي وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على ان يكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة التميز ام يحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الاول يمتنع حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني لا يمتنع كما اذا تحرك بعض الجواهر المحيطة بتمتة والبعض يسره على ما يلزمه الاستناد ابواسحق وان شدد غيره انكير عليه حقا فان العقل

٢٢ وهو بحث المبحث الاول الابن حقيق ان لم بفضل الخير على الشيء ككون الماء في الكوز والافير حقيق ككون
 زبد في الدار اوفى البلد اوفى العالم ويكون جنسيا ونوعيا ومخصيا ككون النى في المكان اوفى الهواء اوفى
 هذه الدار وقبل التضاد كقوى ٢٥٩ واسفل والاشد كاتم فوقة المبحث الثاني قبل الحركة الحروج

من القوة الى الفعل
 على التدرج اويسيرا
 يسيرا اولا دفعة
 ومناه على ان تصور
 هذه المساني التي
 حاصها الاتصال
 الغير القار بدوى
 لا توقف على تصور
 الزمان الموقوف
 على تصور الحركة
 يلزم الدور وقيل
 كمال اول لما هو بالقوة
 من حيث هو باقوة
 واربعيا كمال حصول
 ما لم يكن واحترز
 بالاول عن الوصول
 فانه يحصل ثانيا
 والتوجه اولا وبه
 بنيد القوة على انه
 لا بد لتعلق الحركة
 من مطلوب يتوجه
 اليه وان يبقى شئ منه
 بالقوة ولقد الجنبه
 على ان كون الحركة
 كالا لا تحرك انما هو
 في الوصول الذي له
 بالقوة فخرج كلاله
 التي ليست كذلك

جازم بان ذلك ليس بحرصة وان حركة الجسم في حالة واحدة لا تكون
 الى جهتين وما ذكر في المواقف من ان هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لان
 ما ذكره الاستاذ وغيره في بيان الخير او الحركة انه هذا او ذلك ليس اصطلاحا
 منهم على انما جعله اسما لذلك والا لما كان لجملة من المسائل العلمية والاستدلال
 عليه بلا دلة العقلية معنى بل نصيبا للجهة التي وضع لفظ الخير او الحركة وما يراد به
 من جميع الاقالات بازانها واثبات ذاتيا لها بعد تصورها بالبالغة حتى يحكم بان هذا
 في حيز وذلك في حيز آخر وان هذا تحرك وذلك ساكن (قال الطريق الثاني للملاسة ٢)
 والبحث الاول منه غنى عن السرح واما الثاني فبينا ان بعض الفلاسفة فسر
 الحركة بالحروج من القوة الى الفعل على التدرج اويسيرا اولا دفعة وبنى
 ذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضح عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان
 المتحرك الى تصور الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى التدرج ان لا يكون دفعة ومعنى
 الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون
 التمرن دوريا ففسرها بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال
 ههنا حصول ما لم يكن حاصلا ولا شفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم
 فيكون حصولها كمالا واحترز بعد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان
 وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان
 التوجه اليه وهما كمالان فالتوجه مقدم على الاصول فهو كمال اول والوصول كمال
 ثان ثم ان الحركة تقار في سائر الكمالات من حيث انها لاحقيقة لها الاتسادي الى
 الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب يمكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن
 ان بقي من ذلك التوجه مادام موجودا شئ بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول فعقيقة
 الحركة متعاقبة بان سقى منها شئ بالقوة بان لا يكون المتأدى اليه حاصلا بافصل
 فتكون الحركة بالفعل كمال الجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التأدي الى المتصود
 الذي هو الحصول في المكان المطلوب فيكون كمالا اول لما بالقوة لكن من جهة انه بالقوة
 لامن جهة انه بالفعل ولامن جهة اخرى فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في حقيقته
 او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كمالا باقوة اعنى الحصول
 في المكان الآخر واحترز بهذا من كلاله التي ليست كذلك كاصورة التوعية فانها
 كمال اول لا تحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لامن حيث هو بالقوة بل من حيث

كالنية مثلا والمتصور تليخيص المعنى المعنى بالحركة على الاطلاق وحقيقته لا يتميزه وتصوره عند العقل فلا يضره
 كون المرء اخي وكون الكمالين اعنى التوجه والوصول في الحركة المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار نظرا
 ان مال الجسم بالنسبة الى كل نقطة من حيث طلبها توجه ومن حيث الحصول عندها وصول متى

كيفية بها يكون الجسم توسط بين البدأ والنتهى ستم لا يجتمع متقدمه مع متأخره وبها يحصل الجسم في حيز
يعد ما كان في آخر وحقيقته امر واحد متصل في نفسه متقسم بحسب ٢٦٠ الفرض على قياس المسافة والزمان

وقد يقال الحركة
لا يتوهم من كليته
التصلة المستديرة بين
البدأ والنتهى ولا
وجود لها في الاعيان
لانها قبل الوصول
لم يتم وعندها انقضت
واما الاول فوجوده
ضرورى و عدم
حصول التفضي
واللاحق مع انتهاء
لحاضره لان لم ينقسم
لزم الجزء وان انقسم
عاد الكلام لا يقتضى
العدم مطلقا كيف
والنتهى ما فات بعد
الكون واللاحق
ما هو بصدد الكون
متن
لا بد للحركة ماته
وهو البدأ وما اليه
وهو المنتهى وما فيه
وهو المقولة وما به
وهو المحرك وما له
وهو التحرك ومن
الزمان وهذا التعلق
بأن مان غير متصل
الحركة التي منها
الزمان فانها هناك
بمركلة التبرع وههنا

بمركلة التتابع اما البدأ او المنتهى فليس كل منهما الى الحركة تضاييف والى الآخر تضادية ضاد محلاهما (العالي)
وان انحصر بالذات كافي الحركة المستديرة او تضادا بالذات ايضا كافي الحركة من البياض الى السواد او باعتبار

٤ عارض آخر كما في
الحركة من المركز الى
المحيط من

المال الذي ينتقل المحرك من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع الى صنف آخر (٤) ما به الحركة اى سببها الفاعلى وهو المحرك (٥) ماله الحركة اى سببها للمادى وهو المحرك (٦) الزمان الذى يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى فيها الزمان لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضا للزمان وهى بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به اما المبدأ والمنتهى فلكل منهما ذات وعارض اعنى وصف كونه مبدأ ومنتهى والعارضان قد يعتبران بالقياس الى الحركة وهو قياس تضاييف لان المبدأ مبدأ الذى المبدأ وبالعكس وكذا المنتهى وقد يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فيضادان اذ لاخفاء في تقابلهما وليس من عقل لشيء مبدأ عقل له منتهى ولا بالعكس وليس احدهما عدما للآخر فلم يبق الا التضاد والعروضان يتضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متضادين بالذات كما فى الحركة المستديرة اذ كل نقطة تعرض من مسافتها فهى مبدأ ومنتهى باعتبارين وبسبب آيين او متضادين بتضادين بالذات كما فى الحركة من البياض الى السواد وكما فى الحركة من غاية الذبول الى غاية النمو او باعتبار عارض آخر كما فى الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد عن الفلك والثانى غاية القرب منه او غير متضادين بوجه آخر كما فى الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى (قال واما المقولة ٣) اى ما نسب اليه الحركة من المقولات العشر اعنى الجنس السالى الذى يتغير الموضوع بالتدرج من نوع منه الى نوع اخر او من صنف من نوع منه الى صنف آخر واقتصر الامام على التغير من صنف من المقولة الى صنف آخر اى سواء كانا من نوعين او من نوع والحركة الوضعية م صرح به الفارابى وان كان فى كلام ابن سينا ما يوهم انه تفرد بالاطلاع عليها وبالجهة فالتى بحقيقتها هو ان الفلك حركة لا يخرج بها من مكانه وانما يتبدل بالتدرج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما فى الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما فى غيره فتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نفى بالحركة فى الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدرج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج من مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فتبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم تبوت مجموع الاجزاء كما مر فغير مرة على ان ما ذكر لا يتم فى الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوى ولا حاوى له فان قيل الثابت بالدليل من حركات الافلاك وبالشاهدة من حركة الكرة على نفسها ليس الا بتبدل نسبة الاجزاء المقروضة واذا لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما لثبوت الحكم للكل فلا نسلم ان الفلك او الكرة حركة وتبدل وضع قلنا هو ضرورى فانه لامتنع لوضع الكل الهيئة نسبة اجزائه بعضها

٣ فاربع الاول الاين
وهو ظاهر الثانية
الوضع كما فى حركة
الكرة على نفسها بان
تبدل اوضاعها من
غير ان يخرج عن
مكانها فان قيل لكل
جزء حركة اينية
صرورة تبدل امكنتها
فكذا الكل قلنا لو سلم
ان هناك جزءا بالفعل
فقد لا يكون للكل
حكم كل جزء فان قيل
ففى هذا الانسحاب حركة
الكل وتبدل وضعه
وانما ذلك للاجزاء
قلنا هو ضرورى من

الى البعض والى الامور الخارجة ولا معنى لحركته في الوضع الا تبذل ذلك على التدرج
 هذا ولكن يؤل الحاصل الى ان الحركة الايقية للاجزاء الفرضية حركة وضعية بالاضافة الى
 الكل (قال الثالثة الكم ٨) الحركة في الكم تقع باعتبار ان احدهما النمو والذبول وانتهما
 التخلل والتكثف ويقال في بيان ذلك ان الانتقال في الكم اما ان يكون من التفتان
 الى الزيادة او من الزيادة الى التفتان والاول اما ان يكون بورود مادة يزد في كمية
 الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلل كما في هوا باطن القارورة عند مصها والثاني
 اما ان يكون بتفتان جزء وهو الذبول كما في المدقوق او بدونه وهو التكتف
 كما في هوا باطن القارورة عند التفتح فيها وتكون في امكان التخلل والتكتف بان
 الجسم مركب من الهوى والصورة والهوى لا مقدار لها في نفسها وانما هي
 قابله للمقادير المختلفة بحسب ما سبق من الاسباب المدة فيحوز ان ينتقل من المقدار
 الصغير الى الكبير وهو التخلل وبالعكس وهو التكتف وانما يتنا ذلك على الهوى
 لانها عندهم محض قابل يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضى
 معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند
 الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا يتخل عنه وبهذا يتدفع ما ذكره الامام
 من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهوى بل يتأني على رأى من يجعل المقدار زائدا
 على الجسم عرضا قائما به سواء كان هو بسيطا او مركبا من الهوى والصورة لان
 نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهوى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل
 متساويين في الطبيعة والقيفة فيماز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع
 وانتقال الجزء الى مقدار الكل فتخلل وعكسه تكتف نعم لا بد في ذلك من ان يصير
 الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة واما الاعتراض
 بانه لو جاز ذلك لجاز ان تصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابة بعد تدعيم
 استقالة ذلك ان اتصال الجسم من مقداره يكون لا بحالة بقاسر فيماز ان يكون
 للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهوى ان يكون لكل مادة حظ
 من المقدار لا يتجاوز وبالحل فالتقصود بيان امكان التخلل والتكتف وهو لا ينافي
 الانتفاع في بعض الصور لمانع على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى
 مقدار الكل محل نظر دقيق وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد يصغر مقداره
 وهو تكتف والجعد اذا ذاب ينظم مقداره وهو تخلل وبان القارورة اذا مصب
 خرج منها هوا كثير فلو لم يتخلل الباقي لزم الحلاء واذا تفتت دية اذسلها هو
 كثير فلو لم تكتف لزم التداخل اعني اشتغال حيز واحد بمجموع وهو ضرور
 الاحتمال (قال وقد يقال ٢) يعني قد يراد بالتخلل الانتشاش اي تباعد اجز
 الجسم بحيث تداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكتف الاندماج اي تقارب الاجز

٨ والانتقال فيه اما
 من التفتان الى
 الزيادة لورود مادة
 وهو النمو او بدونه
 وهو التخلل واما
 بالعكس بانفصال مادة
 وهو الذبول او بدونه
 فهو التكتف من

٢ التخلل والتكتف
 للانتشاش والاندماج
 وهما مداخل الهواء
 يتباعد الاجز او وضده
 وقد يكون ازدياد
 المقدار بورود المادة
 على نسبة طبيعية و
 هو الورود او عليها
 لكن لا في جميع الاقطار
 وهو السمن ويقابله
 الهزال من

٤ الكيف كمتسوة
الغيب ونمض الماء
مع الجزم بعدم الكون
فيه او الورود عليه
من

٧ انهم لما وجدوا
الجسم انتقل من كم او
كيف الى آخر لا دفعة
نوهوا حركة ولا
حركة في نفس الامر
لان ما بين الطرفين
من الكليات والكيفيات
مقابلة بالفعل لا كاجزاء
المسافة والانتقال
الى كل دفعة كالارض
تصير ما ثم هوا ثم
نار او تحققة ان الوسط
ان كان واحدا فلا
حركة وان كان كثيرا
كان متاها ضرورية
كونه بين حاصرين
فتكون الحركة من
اجزاء لا تقسم وهو
محال لاستلزامه وجود
الجوهر الفرد وكون
البقاء لخلل الكائنات
بمخلاف الحركة الاية
فان الوسط فيها واحد
بالفعل يتقبل بحسب
الفرض انقسامات
غير متناهية من

بحيث يخرج ما بينها من الجسم القريب وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى هيئة
نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لا ينفى ان هذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة
ايضية واما بالنسبة الى الكل فحركة في الكم على طريق النمو وان لم يكن نحو اوفى الوضع
بحسب الداخل حيث تبدلت نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كالذئب بحسب الخارج
حيث تبدلت نسبتها الى الامور الخارجة فان قيل فلي الاول لا تنحصر الحركة في
الكم في الاعتبارات الاربعة قلنا لا كلام في عدم الانحصار وفي ان قولنا الانتقال
من النفس الى الزيادة لورود المادة نمو ليس على اطلاقه والى هذا يشير قولنا
وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لاعلى تناسب طبيعي وهو الورود او على تناسب
طبيعي لكن لافي جميع الاقطار وهو السخن فانه وان كان ازديادا طبيعيا بانضياغ مادة
الغذاء الى المتعدي كالمو لكنه لا يكون في الطول على تلك النسبة ولا ينحصر بوقت
معين ولا يكون له غاية ما يتصدها الطبع بخلاف النمو ومقابل السخن هو الهزال
فيكون انتفاضا طبيعيا لكن لافي جميع الاقطار وقد يقال له الذبول ايضا وتحقيق
الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره فاذا احدثت الزيادة مناهض في الاصل
فدخلت فيها واشتبهت بطبيعة الاصل واندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار
على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو التووزو له بسبب انفصال تلك الاجزاء عن
اجزاء الاصل هو الذبول واذا لم يبق الغذاء على تزيق الاجزاء الاصلية والتغوذ
فيهابل اضم الهام غير ان تحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا
الى الزيادة في الجسم فذلك هو السخن وانتفاض الهزال فالمتخصص باسم النمو
والذبول حركة الاعضاء الاصلية (قال الرابعة) يعني من المقولات التي يقع فيها
الحركة الكيف ويسمى استخالة وذلك كانتقال الغيب من البياض الى السواد وانتقال
الماء من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على التدرج وانكر بعضهم ذلك ففهم من زعم
ان في الماء مثلا اجزاء نارية كائنة تبرز بالاسباب الخارجة فيفس بالحرارة ومنهم من
زعم انه يرد عليه من الخارج احزاء نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه يصير نارا
بطريق الكون والفساد والكل حاسد لا ثل وامارات ربما تلحق الحكم بالضروريات
على ما فصل في المطولات اذا ما انا جبالا من كبريت يشتعل بقدر يسير من النار
فلو كان ذلك لظهور الاحراء النارية الكائنة لكثرتها اولي بان يستلها وبمس
بها او الواردة لكثنت بقدر الوارد وان حرارة الماء الشديد المضمونة لو كانت باعقاب
بعض اجزائه نارا من غير استخالة لتارقه تلك النارية صاعدة بطبيعتها او انطفت ببرد
الماء ورطوبته فلم يحس بها على المك سنرف في بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير
نارا لا بعد صيرورته هوا وحيث يتصعد بطريق البخار (قال الحق ٧) قد سبق
اشارة الى ان الحركة الوضعية طائفة الى الحركة الاية فهنا يريد في الحركة في الكم

والكيف مع التبعية على منشاؤهمهما وذلك انما يجد الجسم ناقلا على سبيل التدرج من كمية الى كمية اخرى از يد او انقص ومن كمية الى كيفية اخرى تضاف الاولى او تنقلها من غير ان يظهر لنا تفاصيل ذلك وازمنة وجود كل منهما فنتوهم ان ذلك حركة اذ لا نقول من الحركة الا نغير اصل التدرج لكن لا حركة ضد التحقيق لان معنى التدرج المتغير في الحركة ان لا يكون دفعه لا بحسب الذات ولا بحسب الاجراء والانتقال ههنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدرج لان ما بين البدأ والمنتهى من مراتب الكميات او الكيفيات متمايزة بالنقل بنقل الجسم من كل منها الى اخر دفعة كما في صبرورة الارض ماء ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على ان مجموع ذلك ايس حركة جوهرية من الارض الى النار لظهور تفاصيل المراتب وازمنة وجوداتها وبدل على نفي الحركة في الامور المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات او كيفيات او جواهر ان الوسط بين البدأ والمنتهى ان كان واحدا فظاهرا لا حركة وان كان كثيرا فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع او بالعدد اما ان تكون غير متناهية وهو محال ضرورية كونها محصورة بين حاصرين ولما ان تكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من امور لا تقبل القسمة اذ لو اقسمت الى امور متفسرة نقل الكلام الى كل واحد منها وهم جرا فيكون ما فرض متناهيا غير متناه هف وتركب الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء الذي لا يتجزأ وكون البطء تهصل الكميات اما الاول فلا تطابق الحركة على ما فيه الحركة واما الثاني فلان السريع اذا حرك جزءا فالبطلان ان تحرك مثله دائما لزم تساويهما او اكثر لزم كونه امرح او اقل لزم انقسام مالا يتسم فلم يبق الا ان يكون له فيما بين اجراء الحركة سكنات وسيهي بيان طلال اللارمين وهذا بخلاف الحركة الابدية فان الوسط الذي بين البدأ والمنتهى اعني امتداد المسافة واحد بالفعل يقل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فان قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الاحاد المتناهية قابلا لانقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام فلما هذا غير مفيد اذا التذير ان الانتقال الى كل من تلك الاحاد دفعي والحاصل ان امتناع تركب الحركة مما لا يقسم يقتضي ان يكون امتدادها الموهوم منطبقا على امر قابل لانقسامات غير متناهية على ما هو شأن الكم المتصل سواء كان عارضا بجسم واحد كما في الحركة في الماء والاجسام مختلفة كما في الحركة من الارض الى السماء لاصلي كم متصل متناهى الاحاد سواء كان معروضه جوهر او كما متصلا او كيفا او غير ذلك وبهذا يدفع ما يتوهم من انه اذا جازت الحركة في المسافة لكونها وحدة لما يقبل الانقسام لا الى نهاية في الكم القابل لذلك بحسب ذاته اولى (قال ولا يثبت للحركة في باقي المقولات) يعني لا دليل على ثبوت الحركة في الجوهر والمثلي والاضافة

المالك لانها مقولة نسبية وقيل لانها توجد دفعة ثم قال ولما ان يفعل وان يفعل فانت
بعضهم فيها الحركة والحق بطلانه اما ان يفعل فلان الذي اذا انتقل من التمدد
الى التصلب مثلا فان كان التبرد باقيا لم يتوجه الى الضدين اعني البرودة والسخونة
في زمان واحد وان لم يكن باقيا بل انما وجد التصلب بعد وقوف التبرد في زمان
سكون لا بحالة فليس هناك انتقال من التبرد الى التصلب على الاستمرار وما يقال من ان
الشيء قد ينسلخ من انصافه بالفعل يسيرا يسيرا لامن جهة ينقص قبول الموضوع
ثم ذلك الفعل بل من جهة هيته فذلك طائد الى ان تتور القوة او انفساخ الزمرة
او كلال الآلة تكون يسيرا يسيرا او بتبعية ذلك يحصل التبدل في القاعية . يا بوه
من التغير التدرجي في ان يفعل نفسه انما هو فيما يتم به الفعل كما اذا توهم في ان يفعل
بناء على تحققه فيما يتم به الانفعال كانه ابل وهذا ما قال في الموافق الحق انها تبع الحركة
اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الآلة واما في القابل واني في القابل باقيا
امادون او تباعا على ما ذكرنا فان قيل ما ذكر في الاضافة من عدم استتلاها
لكونها من الاعراض النسبية كاف في الجميع على ما اشار اليه الامام ولا حاجة الى
ما ذكرنا من التطويل والتفصيل فلان معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كرها
نسبية والا انقضى بالان والوضع بل معناه كونها تابعة لموضوعها في الاحكام
ولهذا قال بن سينا بعد اثبات التضاد في الين والي والوضع وان يفعل وان يفعل
ان التضاد لا يرض الاضافة لان الاضافات طبائع غير مستقلة بانفسها فيتمتع ان يعرض
لها التضاد لان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضة واما كون
الاحرضا لا يبرد لا حار البارد فلان الاضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة
لمعروضها ووجب ان يكون في هذا الحكم ايضا تابعة والا لكانت مستقلة فيه (فان ه اما
التحرك ٣) فني عن الشرح (قال واما التحرك) يريد انقسام الحركة بالذات الى
الاقسام الثلاثة واما مطلق الحركة فينقسم الى اربعة عرضية وقسمة و ارادية
وطبيعية وان كانت العرضية لانح عن الاقسام الثلاثة ولهذا قيل الحركة ان كانت تبعا
لحر كنجسم آخر فعرضية والافان كان محر كما هو موجود في غير الجسم التحرك قسرية وان
كان موجودا فيه نفسه فان كان من شانه الشعور والقصد فارادية والافطبيعية والمراد
يكون الحركة في التحرك اعم من ان يكون جزأ منه او متعلقا به التعلق المخصوص كمتعلق
النفس الانسانية بالذاتها والنفس الفلكية بافلاكها فيتم تحرك الحبيب ووطا والاسنان
بنية و يسمرة والفلك استدارة فان قيل فلي رأى من يجعل الممكنات كلها مبنية الى الله
تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم ام تكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد
بالحرك ما جات العادة متعلق الحركة معه كما يضح عنه وصفهم بعض اماركات كونه
اختياريا (قال فحركة النفس ارادية ٦) قد اشكل الامر في بعض الحركات انها

٣ فان كانت الحركة
فيه بالحقيقة فمحرك
بالذات كحركة السفينة
والافطبيعية كحركة
راكبها من

٤ فان كان خارجا عن
ذات المحرك فالحركة
قسرية والافان كان
مع قصد وشعور
فارادية والافطبيعية
من

٥ من حيث امكان
تغير جزئياتها عن
اوقاتها وان كانت
طبيعية من حيث
الاحتياج الى مطلقها
وحركة النمو طبيعية
وكذا التبصير ولا يبعد
فيها اختلاف الجهات
عند اختلاف الفانيات
وما قيل ان الطبيعية
لا تكون الاعلى نهج
واحد بل مساعدة
اوها بطء فذلك في
البساط العنصرية
من

من أي قسم من الأقسام الثلاثة لاسيما حركة النفس فقد كثُر اختلاف الناس في أنها طبيعية
 أو ارادية وعلى التقديرين فإني أؤيد أوضاعها أو كية ولكل من الفرق تسكت مذكرة
 في المعلومات سيما سر و ح الكلليات ونحن نقتصر على ذكر ما هو أقرب وأصوب
 فنقول أما حركة النفس فأرادية باعتبار طبيعتها باعتبار على ما قال بعض المتأخرين
 من الحكماء أنها تتعلق بالإرادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يمكن لنفسه من
 أن يقدمه على ذلك الزمان وإن يؤخره منه بحسب إرادته لكنها لا تتعلق بالإرادة
 من حيث الاحتياج الضروري إليها فهو طبيعي من حيث الحاجة إلى مطاق النفس
 وإرادى من حيث إمكان تغير التنفسات الجزئية عن أوقات تقتضيها الحاجة ويكون
 وقوعها في تلك الأوقات على مجراها الطبيعي وهذا معنى ما قال صاحب القانون أن
 حركة النفس أرادية يمكن أن تغير عن مجراها الطبيعي والاعتراض بأنه لا إرادة قائم
 فيلزم أن لا يغير ليس بشئ لأن الثابت بفعل المركات الارادية لكن لا يشعر بإرادته ولا يذكر
 شعوره ولذلك قد ذكرنا الأعضاء بسبب الملائمة عن بعض الأوضاع وبحكمها عند الحاجة إلى
 الحك ولا يشعر بذلك وأما حركة النمو فظاهر أنها طبيعية إذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة
 في الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذها بين الأجزاء وكذا النفس عند المحققين فإنها
 ليست بحسب التقسيد والإرادت ولا بحسب قاهر من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية
 وميل إلى ظهور إلى أنها مكانية وقيل بل وضعية وقيل كية فإن قيل الحركة الطبيعية
 لا تكون إلا إلى جهة واحدة بل لا تكون إلا مساعدة أو هابطة على ما سر حوايه قلنا
 ذلك إنما هو في البساط الضعيفة وأما الطبيعية النباتية والحيوانية فقد تفعل
 حركات إلى جهات وأجانب مختلفة وطبيعة القلب والشرابين من شأنها للروح أحداث
 حركة فيها من المركز إلى المحيط وهي الانقباض وأخرى من المحيط إلى المركز وهي
 الانقباض لكن ليس الغرض من الانقباض تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود
 بل جذب الهواء البارد المصلح إلى الروح والامن الانقباض تحصيل المركز بل دفع
 الهواء الفاسد إلى الخارج والاحتياج إلى هذه الأهرين مما يتعاقب لحظة فليحظة فينقلب
 الآثار المتضادة عن القوة الواحدة (قال ومنهم ٢) يعني هرب بعضهم عن الاشكال
 المذكورة بمنع انحصار الحركة بالذات في الأقسام الثلاثة وجعل طريق القسمين الحركة
 إما ذاتية أو عارضة والذاتية أن كانت على فهم واحد بسيطة والأخرى والبسيطة
 أن كانت تابعة لإرادة فأرادية كحركة الفلك والأطبيعية كالحركة الهابطة للصخر النازل
 من الهواء والمركبة أن لم يكن من خواص الحيوانات فتبانية كأنهم وإن كانت قاما
 أن تكون تابعة للإرادة وهي الإرادية كالنسي أو لا وهي التخرية كالنفس والعارضة
 أن كان المحرك كبر من المحرك فضرورية إرادية أو مكانية بالاطع فرضية طبيعية
 والافتعسية (قال ثم العلة ٦) يعني أن الحركة الطبيعية في البساط الضعيفة

٢ من جعل مثل النفس
 قسم آخر سماها
 تخرية من
 ٦ في الحركة الطبيعية
 ليست هي البسيطة
 المشتركة ولا الطبيعية
 المختصة بطل بل عند
 زوال حالة ملائمة
 فتصير كطالها وهي
 مختلفة فلذا يختلف
 جهات الحركة ومعنى
 طلبها التوجه
 الطبيعي إليها
 فلا يستلزم الإرادة
 من

وإن كانت على نهج واحد بمعنى كونها إلى الخيز الطبيعي لكنها قد تختلف بحسب الأحوال كصعود الماء أو وقوع تحت الأرض وهبوطه إذا وقع فوق الهواء بيان ذلك أن القوة الطبيعية ليست هي الجمعية المشتركة بين الأجسام والازدحام والديموم الحركة وعمومها للأجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق العلول عند تحقق العلل. وليست أيضا الطبيعية المختصة بذلك الجنس والازدحام دوما الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعة الخاصة بشرط مقارنة أمر غير طبيعي هو زوال حالة ملائمة فيحرك الجسم بطبيعته طلبا لتلك الحالة الملائمة ويقف لطبيعته عند الوصول إليه ثم لاخفاء في أن الأحوال الملائمة بطبيع الأجسام مختلفة بحسب اختلاف الطبائع مثلا الحساسة الملائمة للأرض أن تكون تحت الماء والهواء والنار ولما أن يكون فوقها وتحت الأخيرين وعلى هذا التماس فن ههنا تختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة اطلب الحالة الملائمة لا مجرد الهرب عن الحالة الغير الملائمة كانت أولوية الجهة التي إليها الحركة ظاهرة ولاخفاء في أن معنى طلب الحالة الملائمة ههنا التوجه إليها بحيث إذا حصل الوصول إليها حصل الوقوف كما في الثابت الارادية كإن معنى الهرب عن الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية كما يتوهم من ظاهر معانها القوى الموقوفة على الشعور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة كحصول الماء في جيرة مثلا قديكون مخرجه قسرا إلى فوق فيتوجه عند زوال القاصر إلى تحت وقديكون بالعكس فبالعكس جاز في الحركة الطبيعية بحسب واحد أن يختلف جهتها فتارة يكون إلى فوق وتارة إلى تحت (قال المبحث الرابع ٣) اختلال الحركات قديكون بالماهية وقديكون بالعارضات واتحادها قديكون بالشخص وقديكون بالنوع وقديكون بالجنس ثم قد يوصف بالمتضاد وقد يوصف بالاتساق فيشير في هذا المبحث إلى بيان ماهية الحركة وقد سبق أن الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على أن تتعلق بثلاثة منها وهي مادية ومأمنة ومالية بمنزلة الذاتي يختلف باختلاف ماهية الحركة ومأمنتها بالثبات السابقة بمنزلة العرضي لا يختلف باختلاف ماهية الحركة بل باختلاف الحرك لا يختلف هو بها أيضا فبنوا على ذلك أنه إذا اتحد المبدأ والمنتهى ومآله الحركة اتحدت الحركة بالنوع وإن اختلف الحرك أو الحرك أو الزمان لأن نوع المعروضات أو الاسباب لا يوجب نوع العوارض والمبادئ لجواز قيام نوع منها كالحركة بموضوعين مختلفي الماهية كالإنسان والفرس وحصوله لمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر أن لاثرا للاختلاف بالقصر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة كالنار طبيعا وللحير قسرا والطير ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلاخفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف للمسبق من أن هذا التعلق بالزمان غير

ثم تعلق الحركة بما فيه وما منه وماليه يكاد يكون ذاتيا بوجب الاختلاف فيه الاختلاف في الماهية وبما عداها عرضيا بوجب الاختلاف فيه الاختلاف في الهوية فقط سوى التحرك فإن اختلافه لا يتحد في هو بها الاتصالية الواحدة بالذات وإن كانت يتوهم فيها كثرة باعتبار النسب إلى الحركات فلذا كانت وحدتها النوعية بوحدة الامور الثلاثة والشخصية بوحدة ما سوى الحرك من

تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف
المبدأ أو المنتهى اختلفت الحركة وان كان ما فيه واحدا لما في الابن فكالحركة الصاعدة
مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم الصفر
ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق الصفر ثم التبييض وكذا
اذا اختلف ما فيه وان اتحد المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة
معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم
الجزرة ثم السواد معهما على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وما ذكر في المواضع
من انه لا بد من "وحدة ما فيه وامنه وما اليه اذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتمسح
والتسود ليس على ما ينبغي لان هذا انما يصح للتمثيل دون التحليل وكانه ارادته يختلف
النوع عند اختلاف مجرد ما فيه كما يختلف عند اختلاف الامور الثلاثة مثل التسخن والتسود
او كان الاصل كالتمسح والتبرد فيصحف الى التسود واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد
فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو
وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته
من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة
اخرى وحركته من نقطة الى نقطة اخرى بطريق الاستقامة غير ما بطريق الانحناء
وكذا في الكبر والكياف والوضع لكن لاختلاف في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية
تستلزم وحدة مائه وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان
وما فيه لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامها وحدة المسافة
ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا تكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون
عند اتحاد جنس الحركة والافيهوز ان ينقل في زمان معين من ابن الى ابن ومن وضع
الى موضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيف الى كيف بل ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح
على الاطلاق لجواز التحوّل والخلط والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة
المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا يكثر فيها بالفعل اصلا
فدقيق بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الجواذب وحركة الماء في
الحرارة بتلاحق الزيران ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تأثير كل
انما يكون في امر آخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا البعض والجزء لا يندفع في
وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا ما يتوهم من ذكرها
باعتبار نسبتها الى الحركات فانه لا يطل وحدتها الاتصالية كما يتوهم بحركة الفلك مع
اتصالها اتصالات بسبب الشروق والغروب والمسامات فان قيل ان اريد الحركة
بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج او بمعنى الكون في الوسط
اعني الحالة المستمرة الغير المستقرة فهو امر كلي والواقع بهذا المحرك جنس متباين للواقع

بذلك فلا تتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين فلنسا الظاهر هو الاول
ومعنى كونه وهما انه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والا فبانهما
التوهم موجودة في الخارج لكن على الجهد والانعقاد كالأمان لادنى الاجتماع
والاستقرار كالخط مثلا وهذا المجموع الوهمي قد ينفد بالشخص مع تعدد الحرك
كالخط الواحد يقع بعض اجزائه بفاعل وبمفعول آخر لكن ميل الامام
الرازي الى الثاني وقد حقق القول فيه بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ
والمنتهى امر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان ويصير واحدا بالشخص
بوحدة الموضوع والزمان ومافيه واذا فرضت للمسافة حدود معينة فعند وصول
الحركة اليها يمرض لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط
وصيرورة حصولا في ذلك الوسط امر زائد على ذاته الشخصية وهي باقية عند زوال
الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما يزول عارض من عوارضها وليس الحصول في
الوسط امرا كليا يكون له كثرة عددية لان ذلك انما يكون لو كان في المسافة كثرة عددية
حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك وليس كذلك لان المسافة
متصل واحد لاجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند انحاد الموضوع والزمان لا يكون
الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك لان المعبر في
الكلية امكان فرض الجزئيات لالاجزاء وهو غير ممكن ههنا ثم قال هذا ما عدى في هذا
الموضع المشكل العسر وانتخير بما بين طرفي كلامه فان قيل كيف جاز الاكتفاء بوحدة
الموضوع والزمان ومافيه في الوحدة الشخصية دون النوعية حيث احتج الى اعتبار
وحدة مأمته وماليه ايضا قلنا لان المعبر في وحدة الحركة بالتحيز وحدة هذه
الاور بالشخص وفي وحدتها النوعية وحدتها بالنوع وطاهر ان وحدة ما فيه
بالشخص تستلزم وحدة مأمته وماليه ووحدته بالنوع لا تستلزم وحدته بالنوع كما
في النوع الذبول والتسخن مع التبرد والتسود مع التبييض ونحو ذلك بل ههنا بحث
وهو ان نوع الحركة ومافيه ومأمته وما اليه ظاهر في الكم والكيف والوضع فان
المقادير العارضة لبدن الانسان من الطفولية الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا
الوان العنب واوزاع الفاك واما في الابن فشكل لانهم يجعلون الحركة العاصدة
والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف مأمته وما
اليه دون مافيه والحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة واخرى ينحني على الانحناء
مختلفتين بالنوع لاختلاف مافيه ودون مأمته وما اليه والحركة على الاستقامة وسيرة
فرسها واكثر متفقة بالنوع لعدم الاختلاف في تنوع الامور الثلاثة فلم يصبروا في هذا
الاتفاق والاختلاف بحال طبائع الاجسام المحيطة بالحركة بل بحال الابون انفسها
وظاهر ان كون الابن الذي للعب في اسفل الهواء مخالفا بالنوع الابن الذي في اعلاه

وكون الابون التي في الاوساط متفقة بالنوع تحكم اذلا تفاوت الايا القرب من المركز او المحيط وهو امر عارض ولو اخذ مجموع المروض والعارض وجعل نوعا فخله ثابت في الاوساط غابته انه لا يكون على تلك القساية من القرب والبعد وكذا الكلام في الابون التي تنزب على استقامة المسافة لوافهاها والتي تقرب على الاستقامة بمنة ويسرة فان الاختلاف النوعي والانفاق فيها مما ليس بظاهر وغاية ما يمكن في ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل وقد تقرر عندهم ان المستقيم والمثنى نوعان من الكم كالاستقامة والاعتدال من الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك ولهذا توصف هي ايضا بالاستقامة والاستدارة وهذا بخلاف الزمان للتطبيق على الحركة لانه واحد لا يبرز له التكثر والاقطاع بالفعل واما في الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين وان لم يختلفا بالمهية لكنهما اختلفا بالمبدئية والمنتبهة وهما متقابلان نقابل التضاد وهذا القدر كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهى مع الرجوع عنه الى ذلك المبدأ الا ان يقال لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنها هما في جهتين حقيقتين لا يتبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا او بالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة او بالعكس بخلاف الحركة بمنة ويسرة (قال واما ان وحدتها الجنسية ٦) ذكر وان الوحدة الجنسية للحركة انما تكون بوحدة ما فيه جنسا ادنى المقواة حتى ان الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والابن والوضع اجناس مختلفة وحركة الثمر والذبول والتخلل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف وغيره وصرح الامام بان اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي ثم تناول على ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس عال ونحته الحركة في الكيفية المنسوسة ونحتها الحركة في البصرات ونحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس ولاخفاء في ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلقا الحركة جنسا لما نحت بل يكون مقولة الحركة على الاربع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل او بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام لاذنما والاول باطل بمثل ما مر في الوجود كيف والتغير التدريجي الذي هو حاصل قولهم كمال اول ماهو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل واما الثاني اعني التشكيك فذهب اليه الكثيرون نمسا بان الحركة كمال اى وجود الشيء لنسبة من شأنه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لاما صدق هو عليه من الافراد ومنه آخرون لانه لا يتصور كون بعض اقسام الحركة اولى او اقدم او اشرف كونها حركة بل لو امكن في الاتصاف بالوجود كالمعد يكون لبعض اقسامه تقدم على البعض في الوجود لافي المددية فيكون التشكيك عائدا الى الوجود فان قيل على تقدير

٧ بوحدة ما فيه حتى
ان الواقع في كل مقولة
جنس عال من الحركة
ثم ينازل عن ترتيب
اجناسها فبينا على
ان مطلق الحركة
ليس جنسا لما يقع في كل
مقولة بل انما يقال
عليها بالتشكيك او
الاشتراك متى

التواطؤ لا يثبت الجنسية لجواز ان يكون عارضا كلامي قلنا هذا مع انه بعد خبر مفيد
اما بعد فلانه لا يعلل من الحركة في الكيف مثلا لا تغير على الدرر مع من كيفية ال
كيفية واما عدم الاعادة فلان القول بان الوحدة الجنسية يتوقف على واحدة ما فيه
انما ثبت اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا يكتفي بعدم ثبوت الجنسية وقد قال لو كانت
الحركة جنسا لاقا مها زادت المقولات على العشر لانها لا محالة يكون جنسا ما لا
يلزم بما يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اختصاصا عالية وبجواب بلان لجواز
ان يكون من مقولة ان يفضل على ما سبق مع وقوعها في المقولات الاربع ان الشيء
ذكرنا وانما يلزم ما ذكر لو كانت الحركة الواقعة في الكيم وفي الكيف من كذا
وفي الابن من الابن وفي الوضع من الوضع فانه يمتنع حينئذ كون مطلق الحركة
نعت شي من المقولات العشر لانتفاءها فتم لو ارد ان الوحدة الجنسية
لا يصدق عليها انها بعض اقسام الحركة كما يتوهم بان الوحدة الجنسية لما فيه الحركة
وجها ولا نفيه كونها في الحركة جنسا (قال واما اضافتها ٢) لانه في انما لا يوافق
احوال الحركة انما يكون لاختلاف متعلقاتها تضاد الحركة ليس لثبات الحركة
جسم ولا تضاد مع بالذات ولو اعترنا التمسك بالعرض فتم كونها اياها عرض
يكون متضادا مع ثبات الحركة كحركة النار والبارد مثل النار والماء وال
وقد يكون واحدا مع تضاد الحركة كحركة جسم من الطول والدفن وال
او من البياض الى السواد وبالعكس ارمي غاية فهو الى ذبوله وبالعكس او من البياض الى
التمسك وبالعكس ولا تضاد الحركة لثباتها مع تضاد الحركة كحركة النار
للصبر والنار بالقوة القسرية والطبيعة المتضادين وتضادها مع اتحادها في
حركة الجسم صعود او هبوطا بالارادة او بالقسرية لا لزيادة الزمان لانه لا يرد
اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ولو فرض تضاد الارادة لكان
المعرضات ولا تضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان في زمان واحد
الاسود والبعض عند اعتماد امرين فحينئذ يكون ضد الحركة تضادا ما لا يرد
وتضادها قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن ثبات
القوة الذي في طبيعة الجسم الى غاية الذبول وبالعكس ومن الاتصال الى
وبالعكس وما حال التضاد في الحركة الوصفية لنفسه باستدرة وتغيرها
الحركة لصاعد مع الهابط بحسب ما بين مبدئين من التضاد بامرين
عنه القرب من المركز او البعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا المذهب الذي ذكره
تضاد الارض لا يوجب تضاد الارض فكيف لا يوجب تضاد الارض في
الحركة تضاد الحركة مع ان هذا بعد قلم ادهم ان ذلك بمجرد معنى الخط
تضاد الارض اما ساكنة مخصوصه حيث يوجب صدق حد السكون على الارض

٢ قلنا تضاد ما
اليه بالذات كتيبي
الاسود ونسود الابيض
او بالعرض كالصعود
والهبوط بحسب
ما عرض كالتفتين من
الفوقية والفتية
وقيل من المبدئية
والمنهية ويلزمه
التضاد بين كل حركة
وعكسها ولو على
الاستدارة وقد ذكرنا
ان لا تضاد بين
الحركات الوصفية
حتى الترفيق القريبة
لان كلا تفصل مثل
ما تفعله الاخرى لكن
في الصفة على
التبادل ولله يلزم
نوعت اختلاف
الماهية وغاية التحالف
من

او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركة
لانهما اهني الصاعدة والهابطة امر ان وجوديان عتبع اجتماعهما في زمان واحد
من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس يتلها غاية الخلاف وهذا بخلاف الحركة
المستقيمة من نقطة من المسافة الى نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى لا بطريق الصعود
والهبوط فانها نوع واحد وبخلاف المستقيمة والمنهنية او المهيبتين وان كانت احداها
فوق والاخرى تحت فانها ليستا على غاية الخلاف لان بين كل قطعتين قياس غير متناهية
والعظمى اشدها انحاء فاشد مخالفة ولا يجوز ان يعتبر مطلق الانحاء لانه لا يوجد في الخارج
الاقصى من معين وكل معين يوجد في فوقه اشد مخالفة منه وههنا مواضع بحث الاول ان
القوس التي تماس بمحذ الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي ان تكون
شد المحرك المستقيمة لصدق المدعى مع شرائطه الثاني ان الصاعدة والهابطة المستقيمتين
ايضا قد لا تكونان على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض الى النار والهبوط منها
اليه لظهور ان الصعود الى الفلك اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط الى مركز
الارض اشد مخالفة لذلك الصعود الثالث ان ظاهر كلامهم هو ان المعبر في تضاد
الحركتين تضاد مبدأهما وتضاد منتهيهما جنبا فالصعود والهبوط من المركز والمحيط
لي حيز من الهواء مثلا لا يكونان متضادين لانها لا تنتهي وكذا الصعود والهبوط
منه الى المحيط والمركز لانها لا تبدأ وقد صرح ابن سينا بانه لا تضاد بين حركتي الماء
باطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض لانها لا يفتيان الى نهاية واحدة ولا يظهر
لهذا سبب سوى ماد كره الامام وهو انهما ليستا على غاية التباعد لان البعد بين حركة
النار وحركة الارض اكبر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه من المحيط وعلى
هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الابدية الابين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط
من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه ههنا في التضاد من غاية التباعد
وكون ضد الواحد واحدا وهم مصرحون بان حركتي المجرع علوا وسفلا بالقسر
والطبع متضادتان والجواب ان تضاد الحركة لتضاد مائنه وماليه ليس من حيث
الحصول فهما اذلا حركة حيث بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو
والسفل مقرران بالطبع مختلفتان بالوع متضادتان ما رضى لازم هو غاية القرب من المحيط
والبعد عنه بخلاف سائر الجهات الرابع ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ
والمنتهى من حيث وصف البداية والمنتهاية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس
الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يمرض للقطعتين كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة
اتعلق بهما اوجب تضادا لاطراف تضاد الحركات فان قيل موجب تضاد الحركتين تضاد
مبدأهما وتضاد منتهيهما لا تضاد المبدأ والمنتهى قلنا معنى الكلام لان المبدأ والمنتهى
لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأهما متضادين لكونهما مبدأ ومنتهى

لصاعدة وكذا منتهاهما لكنهما مبدأ ومنتهى للهائطة فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى بل المستديرة ايضا كما اذا تحرك جسم من اول الجمل الى اول اللبران ثم رجع عنه الى اول الجمل بحيث يكون مر الحركتين على الجمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة ونهقق البداية والنهاية بالفعل فلا يندفع عما قيل ان الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف التوالي لان كلاهما فعمل مثل ما فعل الاخرى لكن في النصفين على التبادل مثلا المتحد من السرطان الى الجدى على التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والقرب والقوس والمتحد من السرطان الى الجدى على خلاف التوالي يكون مسافته الجوزاء والثور والجمل والحوت والدلو والصعود بالعكس فقد فعل كل منهما ما فعله الاخر لكن في النصف الآخر قلنا لو ثبت الاختلاف باللهية وغاية الخلاف التزم التضاد وهم انما نفوا التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرسي وما ذكرت من الحركتين بين الجمل والميزان حركة ابغية على الاستدارة كحركة القل على الرسي (قالوا ما انقسامها) لاخفاء في تطابق الحركة و زمان و ما يقع فيه التغير من المقادير والكيفيات والايون والاضواء فتند انقسام احد الامور الثلاثة بنقسم الاخران ضرورة و امر البدأ والمنتهى ظاهر وفي الحركة تفصيل وهو انه قد ينقسم وقد لا ينقسم ويتقدر الاقسام قد يعزى اليه من على التحرك وقد لا يعزى ويتقدر القوة هل يكون بعض الاراء البعض وبالجملة فالكلام فيه طويل ولما التحرك فن حيث انه محل للحركة وانقسام المحل موجب لانقسام المال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامها ظاهر لكنه خفي من جهة الخفاء فان القابل للانقسام من الحركة هل هو حال في التحرك حلول السريران كالسباح في الجسم وقد اختص ذلك في الحركة الابدية بزيادة خفاء فان اجزاء التحرك لا تفارق امكنتها بالكلية بل تشبه ان تكون الاجزاء الباطنة لا تفارق امكنتها اصلا هم لو عرض للاجزاء انفصال كان للحركة اغسام شيه بالانقسام في العرض لكن التعبير التدريجي السمي بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هذا انقسام الحركة بانقسام التحرك فلامتناعه واما الانقسام الكمي الذي هو نكتير امتدادها الوهمي الى ماله من الاجزاء القرصية بحيث يحصل اسم النصف والثالث والرابع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان (قال المبحث الخامس ٦) لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الايون او المقادير او الكيفيات او الاضواء ولا بأس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلا لما في الايون وهما اعني الزمان والمسافة يقبلان القسمة فاذا فرضنا قطع مسافة في زمان فقد قطع تلك المسافة في زمان اقل او يقطع في ذلك الزمان مسافة اقل مع ان حقيقة الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك نصفه في الحركة يشتد فيقطع المسافة الطول ويسمي سرعة وبضعف فيقطع المسافة الاقصى ويسمي بطئا ولا تتدر

في فباقسام الزمان وهو ظاهر وما فيه فان الحركة الى نصف المسافة او نصف الكمية الحاصلة بالتوا واحد في الكيفيتين التوسعتين في تسود اليبس نصف الحركة الى الكل وماله لازم ما يقوم من الحركة لكل جزء من التحرك غير ما يقوم بالآخر وهذا في الابدية اما يصير بالفعل اذا عرض للجزء انفصال لان الاجزاء سيما الباطنة لا تفارق ايونها من ٦ من لوازم الحركة كهيئة قابلة للسدة والضعف مختلفة بحسب الاضافة يسمى باعتبار السدة سرعة وباعتبار الضعف بطئا من

٧ المعاودة الداخلية في غير الحركة الطبيعية والحاذجة في الكل لا تخلل السكتات لوجوه الاول أنه يستلزم امتناع تلازم المركبين مع تفاوت المسافين ٢٧٥ لا ستلزامه تفاوت السكتات المتأني لتلازم الحركات واللازم منه

كما في حركة الشمس وما يتخلل من حركة الظل وفي حركة طر في الرمي ونحو ذلك الثاني ان انشاء الحركة مع تحقق مقتضى وعدم اللانح ضروري البطان الثالث ان فضل سكتات القوس الشديد العد وحيث على حركته كفضل حركات تلك الاعظم عليها فيلزم ان يرى ساكنا على الدوام لكون الحركات متعومة اوفى زمان مواضع الاف زمان الحركة لاقل للقطع بان الجسم حال السكون يرى ساكنا وان كان السكون عدما ورد الاول بان تلازم المركبين عادي لا عقل فلا يتمتع الافتراق والثاني بان الحركات بمحض خالق الله تعالى من غير تأثير للقوى بان امتزجت الحركات والسكتات بحيث

على التمييز عنهما بالاعيان من قطع المسافة الاطول في زمان مساو والمسافة المساوية في زمان اقل وقطع المسافة الاقصى في زمان مساو والمسافة المساوية في زمان اكثر ويختلفان بحسب الاعتبار فكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى ما يقطع مسافتها في زمان اكثر او يقطع في زمانها مسافة اطول وبطبيعة بالنسبة الى عكس ذلك (قال وصيب البط ٧) يعني ان المعاودة التي تكون من نفس التحرك كمثل الجسم يصلح سببا لبطاء الحركة العسرية كما في الحجر المرمى الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر وانما عتته والمعاودة التي تكون من الخارج كلفظ قوام ما يهرك فيه يصلح سببا لبطاء الحركة الطبيعية كزول الحجر في الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في اطهما نفس الارادة كما في رمي الحجر ونهر يك الدير فتي ولاخفاء في سببية هذه الامور في الجمله لكن عند الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة فيضعف الملول وعند المتكلمين من جهة انه يكثر حيثئذ تخلل السكتات التي لانح الحركة عن شوبها وتختلف بالسرعة والبطاء بحسب قوتها وكثرتها والعلاصة فنوا ذلك بوجوه الاول انه لو كان البطاء لتخلل السكتات لامتنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر لان الحركة التي في المسافة الاقصى تكون ابطأ ضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكتات فيها اكثر فيصدق انه قد لا يهرك الثاني عند فرك الاول فلا يصدق انه كلما يهرك الثاني يهرك الاول وبالعكس على ما هو معنى التلازم ههنا لكن اللازم باطل لتحقق التلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع ما يتخلل من حركة ظلال الاشخاص وانما قلنا يتخلل لان الظل عرض لاجرة له بل انما يطرأ عليه الضوء الاول اعني الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس فيبري كانه يهرك الى الانقاص او يزول الضوء الاول فيحدث الظل شيئا شبيها فيبري كانه يهرك الى الازدياد وكحركة طوفى الرمي اعني الدائرة العظيمة والصغيرة وكحركة الشمس والشمس الحاريجة والمتوسطة من الفرجار ذي الشبب الثالث عند رسمهما الدائرة العظيمة والصغيرة واجب بانا لان تلازم المركبين بمعنى امتناع انفكاك عقلا وانما هو عادي يجوز ارتقاعه بان يهرك الشمس مع سكون الظل وكذا في جميع الصور غايته انه يلزم انفكاك الرمي والفرجار وهو ملتزم الثاني ان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا امتنعت الحركة فاو وقع في انشاء ذلك سكون لم يخلط الملول من تمام العلة وهو محال واجب بان المؤثر في الحركات بل في جميع الممكنات قدرة الناعل

لاتجبر المس ازم منها والمركبات لكونها وجودية مفهدة تبهر السكتات وان كانت متكررة من

المختار فله ان يوجد الحركة في زمان والسكون في آخر مع كون المتحرك بحالة غاية الامر ان جميع الحركات تكون قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير الثالث انه لو كان البطء لتخلل السكناات لزم ان لا يقع الاحساس بشئ من الحركات التي تشاهد في عالم العناصر كمدو القوس و طيران الطائر و مرور السهم وغير ذلك الامشوبة بسكناات هي اضعاف آفاقها واللازم ظاهر الانتفاء وجه الزوم ان تلك الحركات لا تلتصق في اليوم بليته الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي يتم في اليوم بليته دورة مما ليس له قدر محسوس وبالجملة ففي غاية الصغر فتلك الحركات في غاية البطء فيلزم ان تفتخل حركة القوس مثلا سكناات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم على حركته ويكون الحركات مغبورة لا يحس بها اصلا فيرى القوس ساكنا على الدوام او يحس بها في زمان اقل من زمان السكناات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف الالف ما يرى مفركا لان السكون وان كان عدما عندهم لكن لا خفاء في ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى مفركا ويعرف الحس بين الحايين واجيب بان تفتخل السكناات بين الحركات وامتنعها بها ليس بحيث يفرق الحس بين ازمتهما بل صارتا بمنزلة شئ واحد لان الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا فشيئا تيهي السكناات وتقلبها وان كانت السكناات في غاية الكثرة فيرى القوس مفركا على الدوام ولا يفتحق على النصف قوة الادلة وضمف الاجوبة (قل ثم كل من السرعة والبطء قابل للشد والضعف) لا خفاء في ذلك لكن هل ينهيان الى حد حتى تصفح حركة سريعة لا حظ لها من البطء و بطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد و الاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اى امداد في احدى المقولات الاربعة وكل منهما ينقسم لا الى نهاية وكل حركة تعرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل الامام الى الاول تسكبا بانهم لم ينهيا الى حد لما كان بينهما غاية الخلاف فلم تصفح التضاد فلم تصور الشدة والضعف لكونه انشالا من ضد الى ضد وضعفه ظاهر وقد تسك بان اتسام الزمان والمسافة قد ينهى الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وحينئذ تصفح بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطء وبحسب تلك المسافة بطء بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم لما كانت الابعاد متناهية فقطع اطول مسافة في اقصر زمان ربما يخلو عن من البطء و اما كون حركة الفلك الاعظم امرا ع الحركات قائما هو بالنسبة الى

٢ وهل ينهى ذلك الى حدام لاقية تردد وميل الامام الى الاول وان كان الثاني اشبه باصولهم متن

ما هو في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يمنع ان يقع في اقل من ذلك القدر من الزمان
 (قال المجتهد السادس ٢) ذهب بعض الفلاسفة والتكلمين الى ان بين كل حركتين
 مستقيمتين زمنا يسكن فيه التحرك سواء كانت الثانية رجوعا الى الصوب الاول او
 انعطافا الى صوب آخر ولا خفاء ان حصول الزاوية انما يكون على تقدير الانعطاف
 دون الرجوع لان انعطاف واحد فبإشارة التحريك وهي انه لا اتصال لذوات الزوايا
 ولا انعطاف ليست على ما ينبغي وقد فسرت بانه لا اتصال للحركات الابدية التي تعمل قطعا
 هي فقط زوايا الرجوع ولا التي تعمل قطعا هي فقط زوايا الانعطاف والعمدة في احتياج
 الفلاسفة الى الوصول الى النهاية أي اذ لو كان زمنا في نصف ذلك زمان امان يحصل
 الوصول فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه او لا يحصل فلا يكون المفروض زمان
 الوصول وكذا الرجوع اعني ابتداءه الذي قد عبر عنه بالوصول واللاماسة والباينة
 والمفارقة فلا بد ما قيل ان كلا من ذلك حركة وهي زمانية لا آية ثم الاكان متاخر ان
 ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لم تنال الامات فيكون الامتداد لزمان الذي هو مقدار
 الحركة متافقا من الالات وهو منطبق على الحركة للتطبيق على المسافة فيلزم وجود
 الجزء الذي لا ينجز ا. واذا كان بينهما زمان ولا حركة فيه تعين السكون ولما كان منع
 ضرورة تغاير الاثنان ظاهرا بناء على جوار ان يقع الوصول واللا وصول اعني
 بهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد مشترك بين
 زمانيهما كالتقطعة الواحدة التي تكون بداية خط ونهاية خط آخر وليس هذا من
 اجتماع التقيضين اعني الوصول واللا وصول في شيء لان معناه ان يصدق على الشيء
 انه واصل وليس بواصل لان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي هو لا وصول
 كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة قرر بعضهم هذه الحجة بوجه
 آخر وهو ان الحركة انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها حركية بالتحرك
 من حد ما مرقبة الى حد آخر ميلا وهي العلة للوصول الى الحد وان لم يسم باعتبار
 الاتصال ميلا فتكون موجودة في آن الوصول اذ ليس الميل من الامور التي لا توجد
 الا في الزمان كالحركة ثم اللا وصول اعني المباعدة عن ذلك الحد لا يحدث الا بعد
 حدوث ميل ثان في آن ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه في آن
 واحد ولا استحالة تالي الاثنين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون
 عديم الحركة وهو معنى السكون ويرد عليه بعد تسليح في الجزء وثبوت كون الميل
 علة موجبة للوصول لا ممتدة يلزم بقاؤه معه ان الا ان عندكم طرف الزمان عزلة
 النقطة للحظ فلا تحقق له في الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما هو موهوم محض بما فرض
 للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع وان اردتم به زمانا لا ينقسم
 الا بمجرد الوهم فلانتم تغاير اتي الميلين لجواز ان يقعا في آن واحد بحسب ماله من

٢ زعم بعضهم ان بين
 كل حركتين مستقيمتين
 سكونا لان آن الوصول
 غير آن الرجوع
 ضرورة فلو لم يغفلهما
 زمان لم تنال الاثنين
 المستلزم لوجود الجزء
 وحيث لا حركة بين
 الوصول والرجوع
 تعين السكون والجواب
 بعد تسليم امتناع
 الجزء لا أن بالفضل ما
 لم ينقطع الزمان
 اللهم الا ان راد به
 زمان لا ينقسم الا بالوهم
 وحيث لا تسليح تغاير
 أي الوصول والرجوع
 ولا استحالة تنال
 الاثنين واما النقض
 بكل حركة مستقيمة
 سيما اذا ادركت على
 سطح فان آن الوصول
 الى كل نقطة يغاير
 آن الانفصال عنها
 ويلزم تنال الاثنين
 او تغفل زمان السكون
 فقد رد بان انقسام
 المسافة هنا محض
 وهم

لا شاع الترجع بلا
لرجع والجواب انه
لوسل التعادل في آن
الوصول وزوم
السكون بمعنى عدم
الحركة ولو في آن مما
لازاع فيه من
٢ يانه لزوم هذا
السكون لزوم محالات
الاول بقاؤه لبقاء
التعادل بناء على ان
القاسرة انما كانت
بضعف ثلثة الهواء
الخروق الثاني وقوعه
لا من سبب لانه ليس
طبيعيا والتقدير عدم
القسر والارادة
الثالث وقوعه لافي
زما من كل زمان
يعرض فاقبل منه كاف
الرابع وقوف الجبل
الهابط لثلاثة الحردلة
الصاعدة ورد الاول
بان الطبيعية تدرج
الى القوة والقاسرة
الى الضعف بحسب
الذات ولهذا يكون
هبوط الحجر عند
القرب من الارض
اقوى والثاني بان
تعادل التوازن قاسر
والثالث يانه يقع في
زمان لا قبل الانقسام

الانقسام الوهمي ولو سلم فلان استعمال ثلثي الاثنين بهذا المعنى وانما يستعمل
لوزم منه وجود الجزء اعني ما لا ينقسم بالوهم ايضا ولاخفاء في ضعف المانع الاول
وفي انهم يسمون بالان ما لا ينقسم اصلا حيث يملون استعمال ثلثي الانات باستلزامه
وجود الجزء وكافهم يحصلون انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل كما فيا في تحقق
الآن اعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل ويحكمون على
كثير من الاشياء بانها آية لازمانية فان قيل ما بال تحقق الان لم يسلم وجود
الجزء وتالي الاثنين استلزامه فلنا لانه على تقدير التالى يكون الامتداد الذي هو مقدار
الحركة المتطبقة على المسافة متا لفا من الانات زيادة واحد واحد ولا كذلك
تحقق طرف الزمان هو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان وهذا كما اردت
النقطة لا يستلزم الجزء ويكون الخط متا لفا من نقط تستلزمه وقد يقال لو صح
الحجة المذكورة لزم ثلثي الانات او تظل السكتات في كل حركة مستغنية سيما اذا كانت
على اجسام منصودة او كان التحرك لا يعاس المسافة الابتسطة نقطة على التوالى كما اذا
ادركت على سطح مستو او ركبناها على دوائر دار فوقه سطح مستو فلان آن الوصول
الى كل نقطة يمايزن الا الوصول عنه فيجاب بان انقسام المسافة ههنا سواء كانت على
جسم واحد واجسام مختلفة محض توهم فلا تحقق للقطعة الا آن بخلاف ما اذا انقطعت
الحركة قحقت لها نهاية فانه لا بد من ذلك في المسافة ايضا لانطباقها عليها وفيه
نظر لا يخفى (قال وزعم الجاني ٩) يعنى انه ثبت السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة
نمسا كما بان الجبر مثلا انما يصمد بسبب ان اعتداله المجتلب اعني الميل القسري
يقلب اعتداله اللازم اعني الميل الطبيعي ثم لا يزال يضمف بمصادمات الهواء الخروق
الى ان يقلب اللازم فيرجع الحجرها بطا والانتقال من الغالية الى العلوية لا يتصور
الابعد التعادل وعنده يجب السكون اذ لو تحرك فاما قسرا او طبعيا وكل هما ترجع
بلا مرجع والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لافي زمان يرد الى
الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ماهو المدعى وان سمي عدم الحركة
في الان سكونا كان معنى الكلام ان الحركة الاولى تقطع وتعدم فحدث بعدها حركة
اخرى وهذا مما لا يتصور فيه نزاع (قال احيى المانع ٢) اى القائل بمدم لزوم
سكون بين الحركتين بوجود الاول انه لو لم ينته الصاعدة القسرية الى زمان
سكون لزم بقاؤه من غير تعقب هبوط لانه لا سبب لضعف القاسرة الامصادمة
الخروق وهى متغية عدم السكون واجب بلع بل الطبيعية تدرج الى القوة والقاسرة
الى الضعف بحسب الذات ولهذا تكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض
اشد وما ذكر ابن سينا من انه لو لامصادمات الهواء الخروق القوة القسرية لوصل
الحجر المرمى الى سطح الفلك في حيز المانع الثاني انه لو لم يكن امانا سكونا طبيعيا وهو

العقل الرابع بان الحردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل قبل ان يلاقى هواء ان وقوفه مستبعد لا يستحيل من (ظاهر)

ظاهر البطلان واما قسريا والتقدير عدم القاسم الى السكون واجب بان تعادل
القوتين قاسم الى السكون ان تنقلب الطبيعة وفي كلام ابن سينا ان القوة القاسرة
مسكة للجسم في بعض الانياز والى احد هذين المصنفين نظرا قال الامام ان هذا
السكون لما كان ضروري الحصول لم يستدع حكمة كسائر القوايم الثالثة انه لو لم
لضرورة تعادل القوتين او استحالة تبدل الاثنين امتنع كونه في زمان مالا في كل زمان
نقضى فاقبل منه كاف في دفع تلك الضرورة واجيب بانه يقع في زمان لا قبل الانقسام
الا بحد الوهم لانه الذي يمتنع ان يكون بعض مقدار السكون وبعضه لا الرابع انه
يستلزم وقوف الجبل الها بطيلا فانه الحردة الصاعدة واجيب بان الحردة ترجع
بمصادمة ربح الجبل فسكونه يكون قبل ملاقة الجبل فان قيل قد نشاهد ان الملافة كانت
حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد الى فوق فانه نعلم
قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملافة قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لاستحيل
(قال المبحث السابع قد يكون الجسم حركتان الى جهة ٧) واحدة كالتحرك في السفينة
الى الصوب الذي تحرك اليد السفينة فيبعد عن البدأ بقدر الحركتين والى جهتين
متقابلتين كالتحرك في السفينة الى خلاف جهتها فان لم يكن لاحدى الحركتين فضل
على الاخرى يرى الشخص ساكنا في البدأ وان كان فاما الحركة السفينة فبى بطيئا
او الحركة الشخص فبى راجعا وعلى هذاتين سرعة الكوكب وبطؤه ووقوفه
ورجوعه الى جهتين غير متقابلين كالتحرك شمالا في سفينة تجري سرقا فيبعد الى
الجهتين بقدر الحركتين وقد تحرك الجسم الى جهات مختلفة كحركة الشخص شرقا
في سفينة تدفع شمالا في ماء يجري غربا و بحركة الريح جنوبا فيكون متوسطا بين تلك
الجهات على حسب ما يقتضيه الحركات (قال المبحث الثامن السكون ٢) يقابل
الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاثنى فنتبى به حفظ النسب الحاصلة للجسم
الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلاثة الباقية
فنتبى به حفظ النوع الحاصل بالفضل من غير تغير وذلك بان يفق في الكم من غير
تحوذ بول او تفضل ونكتاف وفي الكيف من غير اشتداد او ضعف وفي الوضع من غير
تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودى مضاد للحركة وقد برأه عدم
الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملاكة ويحدد عما من شانه يخرج عدم
حركة الاعراض والمفارقات والاجسام في آن ابتداء الحركة وانتهائها بل في كل آن
وكذا الاجسام التي يمتنع خروجها عن احوالها ككليات الافلاك والنامر قال
الامام ومن الاجسام الحالية عن الحركة والسكون الاجسام التي لا تناسها ما يحيط بها
اكثر من آن واحد كالجمم الواقف في الماء السيل فانه ليس بتحرك لعدم تبدل اوضاعه
بالسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ما كن لعدم استقراره في مكان واحد زمانا وفيه

٧ فيبعد عن البدأ
بقدرهما والى جهتين
متقابلتين فيبعد بقدر
فضل احدهما على
الاخرى ان كان والا
فيسكن او غير متقابلتين
فيبعد فيهما بقدر
الحركتين وقد يكون له
حركات الى جهات
فيتوسطها على
نسبة الحركات من
٢ في الاثنى حفظ
النسب وفي غيره
حفظ النوع فيضاد
الحركة وقيل عدم
الحركة عما من شانه
فعدم ملكة من

٥ يكون لتضاد ما فيه
كالسكون في المكان
١ لا على والاسفل
او في الحرارة والبرودة
و يكون طبيعيا
وقسريا واراديا
ومستند الطبيعى هو
الطبيعة على
الاطلاق ولا يتصور
في السكون تركب
وسكون الانسان
في المكان طبيعى واثر
الارادة ترك ازالته
من

نظر (قال ثم انه يقابل الحركة ٩) لاختلاف في تقابل الحركة والسكون وانما الاختلاف في انه اذا اعتبرت الحركة في المسافة فلتقابل به السكون في المبدأ او المنتهى او كلاهما واذا اعتبر السكون في المكان فلتقابل له الحركة منه او اليه او كلاهما والحق هو الاخير لصديق حد التقابل عليه نعم لو اراد بالسكون المقابل للحركة ما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرأ عليه الحركة فهو السكون في جانب الحركة فان ما يطرأ على السكون هو الحركة منه وما يطرأ عليه السكون هو الحركة اليه وما يقال ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله وان الحركة تأدى الى السكون في المنتهى والشيء لا يتأدى الى مقابله فالدود يمنع صغرى الاول وكبرى الثاني فان السكون كمال للحركة والحركة فتنهى الى معدها وهو مقابل قطعها وما احتجاج ان سينتجان السكون ليس عدم أية حركة انفتحت والامكان المترك في مكان ساكن من حيث عدم حركته في مكان آخر بل هو عدم الحركة في المكان الذي يأتى فيه الحركة والحركة في المكان نفسه مفارقة المكان بعينه وذلك بالسكون منه لا بالحركة اليه فجوابه ان السكون عدم الحركة في مكان ما، بمعنى عود السلب اى لا تترك شي من الامكنة فيقابل الحركة في مكان ما (قال وتضاد السكون ٥) لتضاد ما فيه اذ لا عبرة فيه بتضاد الساكن والمسكن والزمان على ما مر ولا تعلق للسكون بما منه وما اليه قوله ويكون اى السكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا في الهواء او اراديا كوقوف الطير في الهواء والطبيعى لا يقتصر الى مقارنة امر غير طبيعى كما في الحركة بل يستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم اذا دخل طبيعته لم يكن له بد من موضع معين لا تطالب بمقاومته ولا يتصور في السكون تركب وانما تعرض للسطوة والتركيب للحركة كما مر في البحث السابق فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعى والارادى قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التمدد في علوه والتهيق انها الطبيعية فقط واثر الارادة ترك ازالته الى الحركة فان كلاما من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علو السكون عند عدم رجحان علو الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقل الشدة والضعف جاز اجتماع علين على حركة واحدة كما في الحجر المرمى الى تحت فظواهرها ليست من التركيب فشي وانما هو اشتداد (قال الفصل الخامس ٦) الاضافة التي هي احد اجناس الاعراض هي النسبة للثبوت اى النسبة التي لا تنقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وبسمى هذه مضاعفا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضاعفا مشهورا واماموا في الواقع من ان نفس المروض ايضا يسمى مضاعفا مشهورا باختلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له الاضافة على ما هو قانون التفنن والحكمة تكلموا في هذا الباب اولا في المضاف للمشهور لان الاطلاق في بادى النظر على

٦ في باقى الاعراض
النسبة فيها الاضافة
وهي النسبة المتكررة
اى التي لا تنقل الا
بالقياس الى نسبة
معقولة بالقياس اليها
وهذه يسمى مضاعفا
حقيقيا والمركب
منها ومن معروضها
مضاعفا مشهورا
و يشملهما قولهم
ما لا تنقل ما هيته الا
بالقياس الى الغير لان
المراد بالغير ما يكون
تساقطه بالقياس الى
الاول من

المرکبات اسهل وفسروا المضاف الى مايم الحقيق والشهورى بما تكون ماهيته
معقولة بالقياس الى الفروا وادوا بالغير امر آخر تكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاول
وهذا معنى تكرر النسبة فيخرج سائر الاعراض النسبية ومعنى تعقل ماهيته بالقياس
الى الغير ان تعقلها لا يتم الا بتعقله حتى ان تعقل المضافين معا لا تقدم لاحدهما على
الاخر فيخرج ما يكون تعقله مستلزما ومستعيا لتعقل شئ آخر كالمزومات البينة للوازم
على ان هذا انما يتوهم وروده اذا كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعقل المزومات
وما ذكر في المواقف من انه ليس معنى قولهم تعقل ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم
من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك محمول على حذف المضاف اى لمزومات
اللوازم او على ان ذلك اشارة الى الغير بمعنى ان اللوازم البينة من قبيل الغير الذى
يلزم من تعقل المزوم تعقله وان لم يسكن المزوم مضافا (قال وهذا ٧)
اى الذى ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب الانكسار اى يحكم باضافة
كل من المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف فكما يقال الاب اب الابن
يقال الابن ابن الابن واما اذا لم تعتبر الحثية لم يتحقق الانكسار كما اذا قيل
الاب ابوانسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال انسان اب وطريق
معرفة الانكسار ان ينظر فى او صاف الطرفين فا كان بحيث اذا وضعت ورفعت
غيره بقيت الاضافة واذا رفعت ووضعت غيره لم تبقى الاضافة فهو الذى اليه
الاضافة مثلا اذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفي سائر الصفات بل الذاتيات كان الاب
مضافا اليه واذا رفعت البنوة مع اعتبار البوابة لم يتحقق الاضافة ثم الانكسار
قد لا يقتصر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يقتصر اما على تساوى
الحرف فى الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه
كقولنا العالم عالم بالعلوم والمعلوم معلوم للعالم قالوا وعدم الاختلاف انما هو حيث
يكون للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع وفيه نظر (قال والنبتان ٦)
يعنى ان النسبة التى هى المضاف الحقيق قد تكون متوافقة فى الجانبين كالاخوة
وقد تكون متخالفة كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كما فى الضعف
والنصف وقد لا يكون كما فى الزائد والناقص والتعبير عن المضافين قد لا يقتصر
الى حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على
الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد يقتصر فى ذلك حيث
تتنى تلك الدلالة فى المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذى الجناح او فى المضاف
كلم العالم فيعبر عنه بما للعالم وعروض الاضافة قد يقتصر الى حصول صفة فى كل
من الطرفين كالعاشقة الى الادراك والمعشوق الى الجلال او فى احدهما كالعالية
الى العالم بخلاف المعلومة وقد لا يقتصر اصلا كما فى النيا من والتباس فان الاتصاف

٧ معنى وجوب
الانكسار والانعكاس
قد لا يقتصر الى اعتبار
حرف كالعظيم
والصغير وقد يقتصر
اما على التساوى
مثل عبد للمولى ومولى
للعبد او لا مثل عالم
بالمعلوم ومعلوم للعالم
من

٦ قد يتوافقان
كالاخوة وقد يتخالفان
كالابوة والبنوة
والتعبير عنهما
قد يكون باسم مثل
الاب والابن وقد يقتصر
الى ابطاء احدهما
مثل الرأس وذو الرأس
وعروضها قد يقتصر
الى صفة فى الطرفين
كالعاشق والمعشوق
او فى احدهما كالعالم
والمعلوم او كالتباين

والتباين من

٩ لكل موجود كالاول والاب والافل والآخر والاعلى ٢٨٢ والاقدم والاقرب والاشد انتسابا

والاكسي والافطع والاشد تحضا متن
٣ وان كانت المعلقة هي العارض فقط متن
٤ في التحصيل والاطلاق والوجود والمدم وهو خارجا وقوة وفلا والتضاضان من التتقدم والمتأخرهما المفهومان وهما معا في السبب وانما الانفكاك بين العرويين متن
٨ والجمهور على ان لا تصحق للاضافة في انخارج والازم التسلسل لان الملل في الحمل ايضا اضافة لها حلول والدور ايضا لان الاتصاف بالوجود اضافة يتوقف وجودها على كون مطلق الاضافة محله وجود وايضا يلزم عدم تناهي اوصاف كل عدد بحسب ماله من الاضافة الى ما عداه وقد يجاب بان غاية ذلك امتناع ان يوجد كل اضافة وطلب الكل لا يقتضي سلب الكل ويستدل باننا نقطع بفوقية الـ

بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما قال ابن سينا يكاد تكون المضافات متحصرة في اقسام السادلة والتي بازاء والتي بالفعل والافعال ومصدرهما من القوة والتي بالتحاكة فلما التي بازاء فلما من الكم كما يعلم واما في القوة مثل القاهر والغالب والمائع وغير ذلك والتي بالفعل والافعال كالأب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالتحاكة كالألم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محركات فان العلم بما هي هيئة المعلوم والحس بما هي هيئة المحسوس على ان هذا لا يضبط تقديره وتعديده هذه عبارة وقد نقلها في المواقف هكذا نكاد الاضافة تنحصر في الاقسام في المعادلة كالغالب والقاهر والمنع وفي الفعل والافعال كالمقطع والكسر وفي التحاكة كالألم والحس وفي الاتحاد كالجواردة والشابهة (حال ويرض ٩) اي الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كالأب والكم كالافل والكيف كالآخر والابن كالأعلى والتي كالأقدم والاضافة كالأقرب والوضع كالاشد انتسابا والملك كالأكسي والقيل كالأقطع والافعال كالأشد تحضا (حال ونحصلها يكون بالاضافة الى المروض ٣) يريد ان الاضافة ابرها وجود مفرد بل وجودها ان يكون امر الاحقا للاشياء وتخصصها بتخصص هذا للحرق وهذا معنى تنوع الاضافة وتخصصها فلان التشابه مثلا موافقة في الكيفية وهي نوع من المضاف الحقيقي ولما المجموع للركب من الحقوق والاضافة كالكيف الموافق فلما هو شيء ذو اضافة لا اضافة ولهذا افقوا على ان المعلقة هي الامر الذي يرض له التقيد والحرق اعني المضاف الذي لاماهية له سوى كونه متسافا للمجموع المركب والالما انحصرت المقولات بل كان كل مشتق من امر متولد (قال ويتكافأ الطرفان ٤) يعني ان الاضافة اذا كانت في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة فمطلقة مثلا المتصف بالعدد على الاطلاق بازاء النصف العددي على الاطلاق والضعف الذي هو هذا العدد كالاربعة مثلا بازاء النصف كاثنين وكذا اذا كانت في احد الطرفين موجودا او معدوما بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج كان في الطرف الاخر كذلك فان قيل التقدم والمتأخر متضابقان مع انهما لا يوجدان معا فلنا المتضايقات انما هو بين مفهومين لا ذاتيهما بل بين مفهومين التقدم والمتأخر وهما معاني الذهن وانما الافراق بين الذاتين وذاتا المضافين قد يوجد لكل منهما بدون الاخر كالأب والابن وقد يوجد احدهما بدون الاخر من غير عكس كالألم والعلم وقد يتمتع كل بدون الاخر كالألم مع معلولها الخس (قال هذا ٨) يعني ان ماذكر وان كان مشعرا بان الاضافة قد توجد في الخارج لكن جمهور التكليم وبعض الحكماء على انه لا تحقق للاضافة في الخارج عكسا بوجود الاول انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت

بأننا نقطع بفوقية الـ ونحتمل الارض وبأبوة زيد وبنة عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل وقدميته من (في)

في محل وحلوهما في المحل اضافة بينهما وبين المحل منازرة لها حالة فيها فيقتل
الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة: الثاني انها لو كانت موجودة اي
منصفة بالوجود وانصافها بالوجود اضافة خاصة يتوقف وجودها على وجود
مطلق الاضافة لزم الدور ولا حاجة الى ما قبل من انها لو كانت موجودة لكانت
مشاركة لآخر الموجودات في الوجود ومتازة عنها بخصوصيتها وما لم تنصف
تلك الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة
مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه
الثالث انه يلزم ان يوجد لكل عدد صفات لانهاية لها بحسب ما لها من الاضافة
الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلاث الستة وربيع
الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد يجاب عن الوجوه الثلاثة بان الحالات المذكورة
انما زمت على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودة فيكون للسفيل
هذا الوجود بعض الاضافات وذلك لان امتناع اليجاب الكلي انما يستلزم
صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو سلب كل
لا يقال الاضافة طبيعة واحدة فلا تختلف افرادها بامتناع الوجود وامكانه لانا
نقول بل طبيعة جنسية لا يتبع وجود بعض الانواع منها دون البعض وقد
يستدل على وجود الاضافة بانها تقطع بوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد
وبنة عمر وسواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا
عينا لا اعتبار اعقليا والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في
قولنا زيد امي وهو لا يستدعي وجود التوقية والعمى (قال ثم السهولة ٩)
ففي عن الشرح ومبناه على ما ذكرنا من ان الاضافات لما كانت بطابع غير متقلة
بانفسها بل تابعة لمروضا انها كانت تابعة لها في الاحكام لتلازم الاستقلال
وما ذكر ابن مينا من ان التضاد لا يمرض للاضافات اراد بطريق الاستقلال
بدليل انه قال كما ان الماء ضد للبارد وكذا الاحر لا يبرد اذ لو لم تكن الاضافة
تابعة لمروضها في هذا الحكم لكانت متقلة فيه لكن احتجابه بان قابل التضاد
غير تقابل التضاييف فيجب ان يوجد في التضاد بين شيئين متضاييف لكن
وصف التضاد متضاييف فلم يبق الموضوع التضاد فلو لم يكن غير متضاييف
يدل على ان المتضاييف لا يتضادان لا بتعاقب ولا باستقلال وحاصله انه لا يصدق على مثل الاحر
والابرود حد الضدين اذ لا يصدق كل منهما بالا لقياس الى الآخر لا يقال الشيء الذي
لا تضاييف فيه هو من ضوع الاحر والابرود اعني الجنيين لا نقول التضاد والتضاييف
انما تعتبر فيما يرد على الموضوع كالحراة والبرودة والحرية والبردية فتكون هي
موضوع وصف التضاد او التضاييف لاموضوعاتها من النار والماء وغير ذلك مما يمكن

٩ ان الاضافات في
جنسيتها ونوعيتها
وصفيتها وخصيتها
وتضادها تامة
لمروضاتها لوافقة
في الكيف جنس وفي
الكم جنس والموافقة
في البياض نوع وفي
السواد نوع وابوة
الرجل العادل صنف
والجار صنف واخوة
زيد لعمرو وتخصيص
المضاييف لا يجرد
الاضافة الى الشخص
كاخوة زيد واذن زيد
تخصيص واخوة عمرو
تخصيص آخر من

٦ من أن تنوع العروضات لا يوجب تنوع الاضافات (٢٨٤) المعارضة فضاء ان موافقة الانسابين في البياض

مثلا ليس نوعا مخالفا
لموافقة الفرسين
فيه من
٤ وهو نسبة الشيء
اما الى الزمان لوقوعه
على التدرج كالركعة
وما بينهما او دفعة
لكن صلى استمرار
الاناث كالكون
والتوسط واما الى
الآن لعدم فصله
الاقى طرف من الزمان
كالوصول الى
المنتصف او المنتهى
من

٧ منهم بوجود الآن
مع انه لا يتصور
الا باقطار الزمان
على اهل ووجد فحدث
عدمه لا يكون الا في
آن ويلزم تالي الآتين
ولا يقع ما يقال انه
في الزمان لكن لاهل
التدرج من

٢ وغير حقيق الان
الحقيق منه لا يقع
اشراك الكبير فيه من
٣ كون الجسم بحيث
يكون لاجزائه نسبة
قيما ياهما الى الامور
الخارجة عنها محيطا
او محيطا او غيرها

تعمل كل منهما بدون الآخر ولو في التضاييف (قال وما تقرر ٦) اشارة الى وجه
التوفيق بين قولهم ان الاضافات في نوعيتها تبع لمعرضاتها وقولهم ان تنوع
العروضات لا يوجب تنوع العوارض لكن لا يفي ما فيه من اخذ العروض في موافقة
الانسان في البياض تارة والانسان وتارة البياض (قال ومنها المتي) كان الان هو النسبة
الى المكان لا المكان نفسه كذلك التي هو النسبة الى الزمان الا انها قد تكون بوقوع
الشيء فيه وقد تكون بوقوعه في طرفه الذي هو الآن فان كثير اما يستل عنه بمعنى قد يقع
في الآن كالوصول الى منتصف المسافة ميلا والوقوع في الزمان قد يكون بان يكون
لشيء هوية اتصالية ينطبق على الزمان ولا يمكن ان يحصل الا فيه وهو معنى الحصول على
التدرج وذلك كالركعات وما بينهما كالاصول وقد يكون بمعنى انه لا يوجد في ذلك
الزمان ان الاو يكون ذلك الشيء حاصل في فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار
الاناث وينقسم الى ما يكون حاصل في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والى
ما لا يكون حاصل في ذلك كالوسط اعني كون الحرك على المسافة فيما بين طرفيها (قال
وهذا نصرح ٧) يريد ان يذكرنا من وقوع بعض الاشياء في الآن الذي هو طرف
لزمان بمنزلة المدخل بل على انه موجود لا متنازع وقوع الشيء فيها لا وجود له لكن
لا يخاف في انه لا يخفى لطرف الشيء في الخارج الابد اقطاعه وانقسامه بالفعل والزمان
انما ينقسم بالوهم والفرض فقط وايضا لو وجد الآن ولاشك انه على الاغضاء دون البقاء
وحدث عدمه لا يكون الا في آن يلزم تالي الآتين وجوابهم بان عدمه يكون في جميع
الزمان الذي بعد الوجود لكن لاهل التدرج ليسر الآن زما يابل معنى انه لا يوجد
في ذلك الزمان ان الاو ذلك عدم حاصل فيه على ما سر لا يدفع الاشكال لان الكلا في
حدث عدم وهو آتى وكون هذا الآن مقار الآن الوجود ضروري (قال ثم ان
كلاين حقيق ٢) وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في سادة
معية وغير حقيق وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان المتعقب
من التي يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاب
وهو ظاهر (قال ومنها الوضع وهو ٣) هيئة تعرض للجسم باعتباره نسبة اجزائه
بعضها الى البعض بحيث تتضاف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات في المرات
والانحراف ونسبة اجزائه الى اشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخله فيه كاتهام
فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهونبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق
ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وصفا آخر فالجسم على الاطلاق يكون له
الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط
فباعتبارين وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما
قد يكون بالطبع كقيام الانسان ولا بالطبع كانتكاسه ويجرى فيه التضاد فان القيام

ويكون بالقوة وبالفعل وطبعيا وصعوبا قبل التضاد كقيام والانتكاس والاشتداد كالاتى انتصابا من (والانتكاس)

والاشتراك وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد ينهما غاية الخلاف وقيل الشدة والضيف على ماهو ظاهر في كل من الانصباب والركوع (قال ومنها له ويسمى الملك واجدة ٨) و يفسر بالنسبة الحاصلة للجسم الى امر حاصره اولبعده فينتقل بانتقاله كالتقص والتقص ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهائها وعرضيا كنسبة الانسان الى بيصه وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة الشيء الى الشيء واختصاص له به من جهة استعماله اليه وانصرفه فيه ككون القوى للنفس والفرس زيد وقال ابن سينا اما انا فلا اعرف هذه المقولة حتى المعرفة لان قولنا لم يكن اوله كيف اوله مضاف كقولنا ابن اوله جوهر حاصر لكله كما في له ثوب اولبعده كما في له خاتم او محصور فيه كما في قولنا للذن شراب يقع عليها لفظة له لا يتواطى لكن بالاشباه والتشكيك وان احتيل حتى يقال ان مقولة له يدل على نسبة الجسم الى شامل اياه ينتقل بانتقاله كالتقص والتسلع والتسلع لم يكن لهذا المعنى من القدرة في عداد المقولات وان كان التشكيك يزوله (قال ومنها ان فضل ٢) هو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير فار كالحال الذي للمهضن مادام يهضن وان يفعل هو تأثير الشيء من غيره كذلك كالحال الذي للمهضن مادام يهضن واما الحال الحاصل للمستكمل عند الاستقرار اى اقطاع الحركة عند كمال طول الحاصل للشجر والسهونة الحاصلة للاد والاحتراق الحاصل للثوب والنعوذ والقيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثر او انفعالا بل من الكم او الكيف او الوضع او غير ذلك وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير بعده كقوة النار تسمى احراقا ويجرى في كل من المقولتين التضاد فان التسخين ضد التبريد والتنهض ضد التبريد وقيلان الشدة والضيف فان تهيض النار اشد من تهيض الحبر الحار والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه ماهو اقرب الى الاسوداد الذي هو الغاية في ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد آخر اليه وذهب الامام وجع من المحققين الى ان ثبوت هاتين المقولتين اما هو في الذهن اذ لو وجدنا في الخارج لا نفتقر كل منهما الى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من اعيان الخارجية وحينئذ يلزم التسلسل المحال وترتب امور لانهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان كل تأثير واجدا حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبل ان يفعل وكل تأثير وحصول حتى الدفعي من قبل ان يفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المتصل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار ففعال الفاعل هو ان يفعل وحال المتصل ان يفعل حتى يفسر الفاعل ان يفعل بالتأثير والتأثير وان يفعل بالتأثير والتأثير وتلك لا فرق بين قولنا يفعل وبين قولنا يغير ويحرك واتواع هذا الجنس هي اتواع الحركة في الجوهر التكون والفساد وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاسهالة وفي الابن الثقل وحينئذ ان يفعل

٨ وهو نسبة الجسم الى حاصره او لبعده ينتقل بانتقاله ذاتيا كالحولون في اهائه او عرضيا كالانسان في ثيابه وقال بالاشتراك ان يفعل نسبة القوى الى النفس والفرس الى زيد وتردد ابن سينا في كون هذه المقولة جنسا برأسه متى

٢ وان يفعل هو تأثير شيء في شيء وتأثير شيء من شيء مادام سالكا على اتصال كالذي للمهضن والمهضن مادام يهضن ويهضن لا الحال الحاصل بعد الاستقرار كطول النهر وضفونة الماء وقيام الانسان ويجرى فيهما التضاد والاشتداد وما قيل ان ثبوتهما ذهني والازم التسلسل مدفوع بان ليس المراد بهما مطلق التأثير والتأثير بحيث ينتقل الابداع والحدوث الدفعي بل الحال

الذي تكون للفاعل والنفعول حتى ان الفاعل يفسر ان يفعل بالتحريك وان يفعل بالتحريك متى

هو مصير الجوهر من شيء الى شيء وتغيره من امر الى امر مادام مالمكا بين الامرين
على الاتصال فالتكون كابتناء البيت قليلا قليلا وشيئا شيئا وجزأ جزأ الى اتصال الى
ان يحصل البيت وعلى هذا قياس البواقي وان يفعل هو ان يتقلل الماعل باتصال المفعول
على النسب التي له الى اجزاء ما يصدره في الفعل حتى ما ينضم فالمشخص حين ما ينضم له
نسبة الى جزء جزء من الحرارة التي تحدث فيما يشخص ينقل من نسبة الى جزء من الحرارة
الى نسبة الى جزء آخر على الاتصال واتواحه على عدد انواع ان يتقلل فان كل تغير
وحركة يقابله تغير ونحرك كالتكوين لتكون والافساد للفساد وكذا انواع الانواع
كالبناء للابناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس التضاد فكما ان يهدم مضاد لان يبنى
وان ينضم لان يتباعد كذلك ان يهدم مضاد لان يبنى وان ينضم لان يتباعد وعلى هذا
قياس البواقي وقال ابن سينا انما اوثر لفظ ان يتقلل وان يفعل على الانفعال والفضل
لانهما قديمان للحاصل بمد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجهها الى غاية من
وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان يتقلل وان يفعل
مخصوص بذلك (قال المقتصد الرابع في الجواهر ٧) قد سبق تعريف الجوهر على
رأى المتكلمين والحكماء وهذا المقصد مرتب على مقدمة التقسيم وما يتلوه في ذلك
ومقاتل بمباحث الاجسام ومباحث الميراث اما تقسيمه على رأى المتكلمين هو ان
الجوهر لما كان عبارة عن التغير بالذات فلما ان يقبل الانقسام وهو الجسم اولا
وهو الجوهر الفرد وعلى رأى المشائين من الحكماء هو انه اما عقل او نفس او جسم
او هيولى او صورة ولهم في بيان ذلك طرق مباهة على ما يرون من نفي الجوهر
الفرد ونفرد العقل والنفس ونفحق جوهر بن حال ومحل هما حقيقة الجسم ونفرد تلك
من قواعدهم والافعليها اشكالان لا يضي الطريق الاول ان الجواهر ان كان حلالا
في جوهر آخر فهي الصورة والا فان كان محلا له فهي الهيولى والذات كان مركبا
من المحال والمحل فهو الجسم والافان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالشخص والا
فالمحل الطريق الثاني ان الجوهر ان كان مقارفا في ذاته بان يكون مستفعا عن متاركة
جوهر آخر فلما ان يكون مقارفا في فعله ايضا هو العقل اولاهو النفس وان لم يكن
مقارفا في ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فلما ان يكون حلا فيه او محلا او مركبا منهما لان
مالا يكون كذلك كان مقارفا لامقارنا الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلا للاباء
الثلة فيقسم والا فان كان جزءا منه هو به بالفعل فصوره او باقوة خيالة وان لم يكن
جزأ منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا عقل وهذا ما قال في الشفاء ان الجوهر
ان كان مركبا فيقسم وان كان بسيطا فان كان داخلا في تقويم المركب فلما دخل
الحسب في وجود الكرسى فانه اودخل شكل الكرسى فيه فصوره وان لم يكن داخلا
فيه بل مقارفا فان كان له علاقة تصرفا في الاجسام بالتحريك فنفس والا عقل فان قيل

نجهور الفلاسفة ان
كان حالا في جوهر
فصوره او محلا له
فهو هيولى او مركبا
منهما فيقسم والا فان
تعلق بقسم تدبيرا
وتصرفا فنفس والا
فمحل او يقال ان كان
مقارفا في ذاته وفعله
فمحل او في ذاته فقط
فنفس وان كان مقارنا
فلما حال او محل
او مركب او يقال ان
كان له ابعاد ثلة فيقسم
والا فلما جزء هو به
بالفعل اولاهو اما خارج
متعلق به اولا وبشي
التقسيم على ما تقرر
عندهم من نفي الجوهر
الفرد وثبات جوهر
الحال به الجسم بالفعل
الى غير ذلك من
القواعد الا ان الوجه
الاخيرا وفي لا يتأله
على ما يوجب تبين
الجسم والهيولى
فلا يدخل فيها الجسم
الذي هو محل الصورة
النوعية وعند المتقدمين
الجوهر ان كان متغيرا
فغير ماني وهو الجسم

الجسم يكون مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيبي
 قلنا المراد ان وجود المركب بالنظر الى اللادة نفسها ومن حيث انها حادثة لا يكون الا
 بالقوة و بالنظر الى الصورة بالفعل على ما قل في الشفاء ان المادة هي ما لا يكون باعتبارها
 وحدة للركب وجوده بالنقل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو ماهو بالفعل
 بمصداقها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب
 بالفعل البتة فان قيل الداخلة في قوام الجسم والحال في المادة التي هي احد الاقسام
 الخمسة اعني الهيولى الاولى البسيطة انما هي الصورة الجسمية واما النوعية فتحملها
 الجسم نفسه وان كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولى ومادة قلنا الصورة
 النوعية وان لم تكن داخلة في قوام الجسم المطلق فهي داخلة في انواعه من
 الفلكيات والعنصريات وسيجي ان يحملها ايضا هو الهيولى وعند القدمين من
 الحكماء الجوهر ان كان مفهرا فبرماني وهو الجسم لا غير اذ لا يثبت وجود جوهر
 حال هو الصورة و اخر محل هو الهيولى وانما الهيولى اسم للجسم من حيث قبوله
 للاراض المحصلة للجسام المتشعبة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن
 مفهرا فهو وحائي وهو النفس والعقل (قال تبيينه ٦) قد سبق ان الموضوع هو المحل
 المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان الحال قد يكون جوهر او كصورة وقد يكون
 عرضا ويكون اعم من العرض وان العرض لا يقوم بنفسه فلا يقوم غيره وان جاز
 كونه مثلا للعرض بمعنى الاختصاص انما كانت فيكون بين العرض والموضوع مباينة
 كلية واما بين العرض والمحل فعموم من وجه تصادقهما في عرض يقوم به عرض
 وتعارفهما حيث يكون المحل جوهر او يكون العرض مما لا يقوم به شيء فان قيل
 استناد العرض الى محل يقوم ضروري وهو معنى الموضوع فالعرض الذي يقوم به
 عرض يكون موضوعا فلا يكون بينه وبين الموضوع مباينة قلنا استناده الى الموضوع
 بموزان يكون بواسطة هي العرض والمحل الاولى الذي يتصف بها كاستناد السرعة
 الى الجسم بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم استناذه الى الموضوع ان يكون محله
 الاولى موضوعا (قال وقد توهم ٤) بل ما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال
 ومعنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا بغيره كان استغناؤه عن الموضوع ظاهرا الا انه
 قد يوهى اختصاص ذلك بمزنيات الجواهر دون كلياتها لوجهين احدهما انها
 مقترنة في الوجود الى اختصاصها التي هي موضوعات لها لكونها مجعولة عليها
 بالطبع وثانيهما انها صورة قائمة بالنفس لا قوام لها من حيث هي كليات بدونها ورد
 الاول بانه خلط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه في القضية وبين
 المحل المقوم للحال والشخص انما يكون موضوعا للكل بالمتى الاول دون الثاني ورد
 الثاني بان معنى كون الصور جواهر انها في ذاتها طبايع اذا وجدت في انما ج

٦ المحل اعم من
 الموضوع والحال
 من العرض والموضوع
 مابين للعرض والمحل
 اعم منه من وجه و
 استناد العرض الى
 الموضوع قد يكون
 بوسط فيكون الوسط
 محلا لا موضوعا
 متى

١ افتراض كليات الجواهر
 الى الموضوع لكونها
 مجعولات ذاتية للشخص
 وصورا قائمة بالنفس
 ورد بان معنى الموضوع
 ههنا غير موضوع
 القضية ومعنى
 جوهرية الصور
 انها اذا وجدت في
 الاعيان كانت لافى
 موضوع واما من
 حيث حلولها في
 النفس الجزئية فهي
 اشخاص اعراض
 لا كليات جواهر
 متى

ففيما يتعلق بالاجسام وفيه فصلان الفصل الاول فيما يتعلق بها على الاجمال وفيه يبحث المبحث الاول الجسم
ههنا القابل للانقسام فيتناول المؤلف من الجزئين فصاعدا ﴿ ٢٨٨ ﴾ لاكل واحد منهما على ما زعم القاضى

تمسكا به الذى قام
به التأليف فيكون
مؤلfa وكل مؤلف
جسم لفرق الظاهر
بين المؤلف من الشئ
ومع الشئ من
هو الطويل
الريص العريق و
هذا تعريف بالخاصة
اللازمة الشاملة بآء
على ان المراد قبول
تلك الابداد على
الاطلاق فلا يضر
انضافها بالفعل كما في
الكرة ولا تبدلها مع
بقاء الجسمية كما في
السمة على ان ذلك
عندهم حاد الى ترتيب
الاجزاء من غير اثبات
المقادير زائدة على
الجسمية ولهذا جعلوه
خاصة بدون افتقار
الى ذكر الجوهر و
اما قيد العرض والمق
فاحترز عن المركب
الذى هو واسطة
بين الجسم والجوهر
الفرق وذلك بان
يكون تركيب اجزائه
على سمت او سمتين

كانت لاق موضوع واما من حيث حلولها في النفس الجزئية وقيامها بها فهي من
قبيل الامراض الجزئية لا الجواهر الكلية (قال واما المقالة الاولى ٣) لاخفاء ولا
زراع في ان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يردفه في سائر اللغات موضوع بازاء
معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لحفاء حقيقته وتكثر
لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلفت العبارات في تعريفه وادى ذلك الى
اختلاف في بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فسد المحققين من التكبين هو
الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد باقطار الثلاثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهر بن
فرد بن كان الجسم هو المجموع لاكل واحد منهما كما زعم القاضى تمسكا به جوهر
مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وقاما ومبنى الصغرى على امتناع قيام التأليف
بالجزئين لا امتناع قيام العرض الواحد بمحلي بل لكل جزء تأليف قائم به وهو معنى
للمؤلف والجواب ان التأليف معنى بين الشئتين يعتبر امتثاله الى المجموع من حيث هو
المجموع فيكون مؤلفا من الشئ والى كل واحد فيكون مؤلفا مع الشئ كما يقال في الصهر
الكلام هو المركب الذى فيه الاسناد والعرب المركب الذى لم يشبه مبنى الاصل
فالجسم هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثاني فلا تكرر للوسط فان قيل المراد
بالتأليف عرض خاص مغاير لمناه القوى المشر بالانقسام المتضمن لتعدد وهو السبب
عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك فالجواب ح منع الكبرى وجعل الامدى النزاع
لفظيا عاذا الى ان لفظ الجسم بازاء اى معنى وضع وصاحب المواقف معنو ما عاذا
الى انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو المألف
والانصاف والسبب لصعوبة الانفكاك على ما يراه المعتزلة ام لا بل الجسم هو نفس
الاجزاء المتحدة فالقاضى يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قائما بالجزئين كما هو رأى
المعتزلة بل لكل جزء تأليف يقوم به فيكون جسما ماصحيا من ان الجزء بمنزلة المادة
والتأليف بمنزلة الصورة وفيه نظر لان جهوز الاصحاب ايضا قائلون به وبعدهم قيامه
بجزئين وان جعل النزاع بينه وبين المعتزلة بمعنى انهم قائلون بالتأليف دونه فساد
اكثر لان القاضى يقول بالتأليف وهم لا يقولون بحقيقة الجوهر بن (قال وعند المعتزلة)
المشهور بينهم في تعريف الجسم انه الطويل الريص العريق ولا نزاع لهم في ان
هذا ليس بمحد بل رسم بالخاصة ومبنى كونها خاصة على انها لا يشذون الجسم العائى
الذى هو حكمه للابعاد الثلاثة ليكون هذا عرضا طاميا يسعه فيقتصر الى ذكر الجوهر
احترازا عنه ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعى كاططار الولود للحفاش
ولا يضره كون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج على انه يحتمل

(ان)

فقط او يكون عددها

اقل من اثنى ما يتركب منه الجسم اثنى ثمانية او ستة او اربعة على اختلافهم في ذلك

ان يراد بالطول مثلا ما يكون الطول اى الامتداد المفروض اولا جازئله فلا يشل
الجسم التعليمى لان هذه الابعاد اجزاء و اعترض بان الحاصلة انما تصلح للتعريف
اذا كانت شاملة لازمة وهذه ليست كذلك اما الثمول فلاته لا خط بالفعل فى الكرة
ولا سطح فيما يمرض من الجسم الغير المتناهي فانه جسم وان امتنع دليل من خارج
بخلاف ما اذا فرض اربعة ليست زوج فان الزوجية من لوازم الماهية واما لزوم
فلان الشمة المصنة قد يصل طولها تارة شبرا ومرضها اصابع وتارة ذراعا
ومرضها اصابع فيزول ما فيها من الابعاد مع بقا الجسمية واجيب بعد تسليم ان انتفاء
الحط والسطح بالفعل يستلزم عدم انصاف الجسم بالطول والعرض والعنى بان المراد قبول
تلك الابعاد وامكانها وهذه خاصة شاملة لازمة على ان ما ذكر من زوال مقدار وحدوث
آخر بما لا يثبت له عند التكمين بل الجواهر الفردة هي التي تنقل من طول الى عرض ولو
سلم فالمراد مطلق الابعاد وهي لازمة واما الزوال للتخصصيات فان قيل على تقدير
فى المقادير فالطول خاصة للجسم وعلى تقدير اثباتها فالجواهر الطويل فالى حاجة
الى ذكر العرض والعنى قلنا انما يصح ذلك لو كان كل منقسم جسميا حتى المؤلف من
جزئين وهم لا يقولون بذلك بل عند التظام اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الجبائى
اقلها مائة بان يوضع اربعة بحيث يحصل مربع ثم فرقها اربعة كذلك وعند ابى الهذيل
سنة بان يوضع ثلثة ثم ثلثة وقيل الاربعة بان يوضع جزآن ويجب احدهما فى سمت آخر
جزء آخر وهو ق احد الثلثة جزء آخر وانما لم يفرض بالثلثة على وضع الثلث والثالث
على مطلقهما بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عندهم فى حيز المنع لاسترامه الانقسام
على ماسيحي وبالجملة فالجواهر المركب الذى يكون عدد اجزائه اقل من اثنى ماصح
تركب الجسم منه او يكون تركب اجزائه على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم بالحط
وفى سمتين فقط وهو المسمى بالسطح يكون واسطة بين الجسم والجواهر الفرد ويجب
الاحتراز عنه بقيد المرض والعنى (فالوعند الفلاسفة؟) التعريف السابق هو الذى
ذكره قديما الفلاسفة وحين ورد على ظاهره انه لا بد من ذكر الجواهر احترازا عن الجسم
التعليمى وانه لاهرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيئنا بالمقصود فقالوا
هو الجواهر القابل للابعاد الثلثة اى الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وزاد بعضهم
قيد التقاطع على زوايا قائمة ومعنى ذلك انه اذا قام خط على آخر فان كان قائما عليه اى
غير مائل الى احد جانبيه فالزوايا ثلثان الحدان تكونان متساويتين وتسميان قائمتين وان كان
مائلا فلا محالة تكون احدى الزاويتين اصغر وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى
منفرجة فاذا فرضنا فى الجسم بعدا كيف اتفق ثم آخر بقاطعة فى اى جهة شئنا بحيث
نحصل اربع قوائم ثم ثلثا يقاطعهما بحيث نحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم
وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد فهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وهذا

٢ هو الجوهر الذوى
يمكن ان يفرض فيه
ابعاد ثلثة وقد يقيد
بالتقاطع على زوايا
قوائم وهو التصديق
ودفع الوهم دون
الاحتراز والمراد
بالابعاد ههنا الخللوط
التموهة فى داخل
الجسم لا امتدادات
حاصلة بالعلل لازمة
كافى الفلكيات او غير
لازمة بمخصوصياتها
كافى العنصريات ولا
النهايات المنفية عن
الجسم الغير المتناهي
والمراد قبول اصيانها
لا صورها العقلية
او الوهمية فلا يرد
النفس والوهم على
ان الجواهر لا يشبه
ثم لا خفا على ان التصرف
بها هو الجسم
لا الهيولى من

التقيد لتحقيق ان الاعتبار في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لاعلى هذا الوجه فاذكر في المواقف ان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك والذي يتقبل ابعادا لاعلى هذا الوجه انما هو السطح بذني ان يكون اشارة الى صحة التقاطع على زوايا قائمة الى التقاطع ولدفع وهم من يتوهم التريف بالجوهر القابل للابعاد شاملا للسطح بناء على تركيبه من الجوهر الفرد وكان هذا مراد من قال انه احتراز عن السطح اى على توهم كونه جوهرًا ولا يرد الجسم التعليمي لانهم لا يتوهمونه بل يعملون الحاصل من تراكم السطوح هو الجسم الطبيعي لا غير وقد يقال ان معنى الاحتراز عن السطح ان لا يبق القابل للابعاد شاملا له فيصير خاصة للجسم صالحا في معرض الفصل لصبرورته اخص من الجوهر مطلقا لان وجهه وهذا انما يتم لولم يبق مع هذا التقيد شاملا للجسم التعليمي وانما اعتبر القرض لان جسمية الجسم ليست باعتبار ما لها من الابعاد بالفعل لانها مع بقاء الجسمية بها لها قد تقبل كما في الشئمة وقد تزيد وقد تنقص بالتخلل والتكاثف ولانه قد ينفك الجسم في ماهيته عن السطح وانخط كما في تصور جسم غير متناه بل وعن الخط في الوجود ايضا كما في الكرة المصنوعة والاسطوانة وذكر الامكان لان فعل القرض ايضا ليس بلازم بل مجرد امكانه كاف في المجردات يستعمل فرض الابعاد بمعنى ان تصافها بها من الحالات التي لا يمكن فرضها والظاهر انه يكفي ذكر الامكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار القرض وذكروا ان المراد بهذا الامكان هو الامكان العام ليشمل ما تكون الابعاد فيه حاصلة بالفعل لازمة كما في الافلاك او غير لازمة كما في العناصر وما يكون بالقوة المحضة كما في الكرة المصنوعة فكلا مهم يعيل تارة الى ان المراد بالابعاد تلك الامتدادات الآخذة في الجهات على ما هو حقيقة الجسم التعليمي اعني الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى ان بين السطوح الستة للجسم المربع جوهرًا هو الجسم الطبيعي وعرضا سائر يافيه هو الجسم التعليمي له ابعاد ثلاثة هي اجزاؤه لا بمعنى الخطوط اذ لو كانت فيه بالفعل لكانت في ككل جسم بالفعل وهذا غير الامتداد الذي هو الصورة الجسمية انما صلة في كل جسم بالفعل بحيث لا يلحقه التبدل والتغير اصلا وتارة الى انها الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة الا بالقوة المحضة بخلاف التحرك كالقلاع فان المجوز عندهم خط بالفعل وتارة الى انها السطوح والخطوط التي هي النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي ولا خفاء في انها ليست هي التي تتقاطع على زوايا قائمة والظاهر ان المراد بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعرق وهي ليست بالفعل لاقى الطبيعي ولا في التعليمي والانفصال الذي هو ايضا بالقوة ليس مقابلا له يلزم كون الجسم ليس بم متصل بالفعل ولا منفصل بالفعل بل للاتصال الذي هو حاصل بالفعل و فرق ابن سينا بين البعد والمقدار بان البعد هو الذي يكون

بين نهايتين غير متلاقيتين ومن شأنه ان يتوهم فيه نهايات من نوع تلك النهايتين
فقد يكون بعد خطي من غير خط وسطحى من غير سطح كما في الجسم الذى لا انفصال
في داخله باصل فاك اذا فرضت فيه تقطين فينبهما بعد خطي ولا خط واذا فرضت
خطين متباينين فينبهما بعد سطحى ولا سطح وذلك البعد انطلى طول والسطحى
عرض فيظهر الفرق بين الطول والخط وبين العرض والسطح حيث يوجد الاول
بدون الثانى وان لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض قال والمراد قبول اعيانها
او رد الامام ان الوهم يصح فرض الابعاد الثلاثة فيه وليس بصح ما جليان المراد ما يكون
كذلك بحسب الوجود الخارجى كما في قولهم الرطب ما قبل الاشكال بسهولة ولا خفاء
في انه تحقيق للفصود بحيث لا يرد الاعتراض بالنفس التى هي جوهر مجرد بقبل الابعاد
الثلاثة المتناطعة والافتضاه ان الوهم خارج جيد الجوهرية والحاصل ان المراد صحة
فرض الابعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها وذلك في الوجود المتأصل لا غير ومن
اعتراضاته ان الهوىل جوهر يصح فرض الابعاد الثلاثة فيها غايته ان قبولها للابعاد
يكون مشروطا بقبولها للصورة الجسمية ولا يجوز ان تكون الصورة جزءا من القابل
لما قرر هندهم من انها مبدأ الفعل والحصول دون الامكان والقبول بل الجوهر
القابل هو الهوىل لا غير وجوابه ان ما اخص الهوىل بقبوله هو الصور لا الاعراض
من الكليات والكميات وغيرها كيف وقد صرحوا بانها لاحط للهوىل من المقدار وانما
ذلك الى الصورة فانها امتداد جوهرى به قبول الامتدادات العرضية على انه قد سبق
ان المراد بهذا القبول ما يعم الفعل ولولوا ولعل هذا الاعتراض بالنسبة الى الصورة
اوجه (قال وكلامهم متروك ٨) الظاهر ان التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة اذ على
تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا
اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية
وايضا تحصل حقيقة الجسم بالابعاد المقروضة غير معقول واما التمسك بان تركيب
الجسم اتما هو الهوىل والصورة لامن الجوهر وقابل الابعاد ليكون التعريف بهما
حدا فضيف لما عرفت من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء العقلية التى هي
الذاتيات ونقل عن ابن سينا ما يشعر به متردد في ان هذا حد او رسم وابطل الامام كونه
حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا اما الاول فله جوه منها ان
الجوهر هو مفسر بالوجود لفي موضوع والوجود زائد على المساهبة لاذاتي
لها بل هو من المقولات الثانية التى لا تحقق لها الا في انذهن فلا يصلح جزءا للماهية
الحقيقية وعدم الاحتياج الى الموضوع عدى لا يصلح ذاتيا للوجود لا قال بجمع
الاجناس بل بجمع الكليات من المقولات الثانية لانا نقول المنطقيات منها لا الطبيعية
كالجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها انه لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها

بالوجود لافي موضوع
والوجود ذاته بل هو
من المقولات الثانية
ولافي موضوع عدى
ولانه لو كان جنسا
لكان تمايز الجواهر
بفصول وهى اما
جواهر فيتسلسل
او اعراض فيقوم
الجوهر بالعرض ولا
القابلية وما في معناها
بفصل لكونها من
الاعتباريات التى
لا يثبت لها في الاعيان
والا قامت بمحل قابل
ولزم التسلسل فيها
ترتب ووجود الفصل
وهو باطل اتسافا
واجب بان الموجود
لا في موضوع رسم
الجوهر لاحد وصدق
الجنس على الفصل
عرضي لا يقتدر الى
فصل آخر وليس
الفصل هي القابلية
بل القابل اعنى الامر
الذى من شأنه القبول
وكونه في الوجود
نفس ذات الجسم غير
قادر كما في سائر
الفصول من

الجسم البسيط قابلٌ للتقسيم فاما ان تكون الانقسامات بالفضل متناهية وهو مذهب التكلميين او غير متناهية واليدميل النظام واما ان تكون بالقوة فقط متناهية ونسب ٢٩٢ الى الشهرستاني او غير متناهية وهو رأي

جهور الفلاسفة واما ان يكون بعضها بالفضل وبعضها بالقوة وهو ما ذهب اليه ذيقراطيس من ان اجزاء الجسم اجسام صفار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعكية ثم اختلفت الفلاسفة فذهب للشايون منهم الى ان الجسم يشتر في قبول القسمة الى مادة يتألف الجسم منها ومن الصورة الحادثة فيها وغيرهم الى انه قبل الانقسام بنفسه فهو في نفسه بسيط كما هو عند الحس واما ما نسب الى ابيهم من تألف الجسم من محض الاراض ضروري البطلان والممول عليه من المذاهب ثلثة الاول الجسم مركب من اجزائه لانجزأ متناهية الثاني انه مركب من الهوى والصورة والثالث انه بسيط محض وكانه وقع الاتفاق على انهاك هيولى يتوارد عليها

لا محالة بفصول على ما هو شأن الانواع المتدرجة تحت جنس تلك الفصول اما ان تكون جواهر فيقتل الكلام الى ما يتمايزها ويلزم النسب واما ان يكون امراضا فيلزم قوم الجوهر بالمرض وهو بطلاستزامه افتقار الجوهر الى الموضوع وايضا يلزم كون العرض محولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شأن الفصل مع النوع واما الثاني فلان معنى القابلية وامكان الفرض ومحمته ونحو ذلك من العبارات امر لا يتحقق له في الخارج والاقام يجعل قابل له ضرورة انه من المعاني الرضية دون الجوهرية فتقتل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في الامور الموجودة للزمنية ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية اخرى سابقة عليها ومنه باطل بالاضاف سيما هذه السلسلة محصورة بين حاصر بن هماهذه القابلية والمحل واجب عن الاول بان الموجود لا في موضوع رسم لاحد اذ لاحد للجناس العالية وعدم جنسية العارض لا يسلم عدم جنسية العروض وعن الثاني بان كون فصول الجواهر جواهر لا يستلزم افتقارها الى فصول اخر واما يلزم ذلك لو كان الجوهر حنا لها ايضا لارضاعا ما كالجوان لتاقلق وعن الثالث بان الفصل ليس هو القابلية بل القابل اعني الامر الذي من شانه القبول كالتاقلق للانسان بمعنى الجوهر النظم من شانه النطق اى ادراك الكلمات لا يقال هذا نفس الجسم لاجزائه منه فكيف يكون فصلا لا نا نقول هو نفسه بحسب الخارج وحزوه بحسب الذهن كما في سائر الفصول هذا كله بعد تدليم امتناع كون العدمي جنسا او فصلا للماهية الحقيقية واورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة كلاما قليل الجدوى جدا (المبحث الثاني د) ذكروا في ضبط مذاهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعني الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الطبايع اما ان تكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل اولا وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية اولا فالاول مذهب التكلميين والثاني مذهب النظام والثالث مذهب جهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد الشهرستاني لكن لاحقا فان ما لا يكون جميع انقساماته بالفعل فيجمل ان يكون بعضها كذلك على ما ذهب اليه ذيقراطيس من ان الجسم متألف من اجزاء صفار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية فلذا حملنا الاقسام خمسة واما القول بتألف الجسم من السطوح المتألفة من المخطوط المتألفة من النقاط التي هي جواهر فردة فهو قول المتكلميين مع اشتراط الانقسام في الافطار الثلاثة بحيث لا يتألف من اقل من ثمانية اجزاء ثم اختلفت افلاسفة القائلون بلا ما هي الاقسامات فرقتين منهم من جعل قبول الانقسام مقترا الى الهوى ومنهم من منع ذلك واما ما نسب الى البخار وصرار من المعترلة من ان الجسم مؤلف

الصور والاراض واما النزاع في انه الجسم نفسه او المادة التي تحمل فيها الصورة والجواهر الفردة التي يقوم بها (من التأليف واذا تحققت فالقول بكون الجسم من الجواهر الفردة والتأليف قريب من القول بكونه من الهوى والصورة

٣ في اخضاع الفرقين ٢٩٣ اما المتكلمون فلهي نظر يقان أحدهما البت ان قبول الانقسام مستلزم حصوله

وفيه وجوه الاول
انه لو كان القابل للقسمة
واحدا لزم قبول
الوحدة الانقسامية
ضرورة انقسام الحاصل
بانقسام المحل الثاني انه
لو كان واحدا لكان
التفريق اعداما
ضرورة زوال الهوية
الواحدة بمحدوث
الهوية فيكون شق
الجسم بالبره اعدامه
واحدنا البحرين الثالث
ان مقاطع الاجزاء
من النصف والثالث
والربع وغير ذلك
مقابلة ضرورة تولد
تمايز الاجزاء لما اختلفت
خواصها وقد يحجب
عن الاول بان الوحدة
اعتبار عقلية لا ينقسم
بانقسام المحل وعن
الثاني بانه ان اريد بالبحر
ذلك الماء مع ماله من
الاتصال فلا خفاء
في اعدامه بعارض
الانفصال وان اريد
الماء بعينه فليس
هناك حدوث
او زوال وعن الثالث
بان اختلاف الخواص
انما لزم بعد فرض
الانقسام من

من محض الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغير ذلك فضروري البطلان
والذي يستدعيه من المذهب في حقيقة الجسم ثلثة الاول للمتكلمين انه من الجواهر الفردة
المتناهية العدد الثاني للمشائين من الفلاسفة انه مركب من الهوى والصورة الثالث
للاشراقين منهم انه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا وانما
يقبل الانقسام بذاته ولا يهوى الى حذليتي له قبول الانقسام كما هو شأن مقدورات الله
تعالى وكأنه وقع اتفاق الفرق على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والاعراض
الا انها عند الاشراقين نفس الجسم يسمى من حيث قبول التقدير مادة وهوى
والمقادير من حيث الحلول فيه صور وعند السائين جوهر يقوم بجوهر آخر حال
فيه سمي صورة فيحصل تركبها بجوهر قابل للتقدير وسائر الاعراض هو الجسم
وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التي يقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف
عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بحله والصورة
جوهر يقوم بذاته ويتقوم به عمله الذي هو الهوى (قل المبحث الثالث ٣) لكن
في كون الجسم من اجزاء لا تجزأ طريقان أحدهما اثبت ان قبول الانقسام يستلزم
لحصول الانقسام وتقرير الكلام ان كل جسم فهو قابل للانقسام وقا وكل ما هو
كذلك فاقسامه حاصلة باهله لوجوه الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن مقسما بالفعل
بل واحدا في نفسه كما هو عند الحس لم يقبل الوحدة الانقسام واللازم باطل اذ لا معنى
لهما سوى عدم الانقسام وجه الزوم ان الوحدة حينئذ تكون عارضة لذلك القابل حالة
فيدسوا جعلت لارمها او غير لازمة ضرورة انها ليست نفسها ولا جرائمها وانقسام المحل
يستلزم انقسام الحاصل ضرورة ان الحاصل في كل جزء غير الحاصل في الآخر واجيب بان
الوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض السارية التي تقسم بانقسام
المحل الثاني انه لو كان واحدا لكان تقسيم الجسم وتفريق اجزائه اعدامه ضرورة
انه ازالة لهويته الواحدة واحداث لهويتين اخريين واللازم باطل للقطع بان شق
المعوض البحر بآرته ليس اعدامه واحداثا لبحرين اخريين واجيب بانه ان اريد بالبحر
ذلك الماء مع ماله من الاتصال فلاحكام في اعدامه عند عروض الانفصال وان اريد
نفس ذلك الماء من غير اعتبار بالاتصال فليس في الشق زوال بحر ولا حدوث بحر
وهذا انصب بقواعدهم حيث يقولون ان القابل للشيء يجب ان يكون باقيا عنده مجتمعا
معه فان نقل الكلام الى المادة بانها ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت واحدة فان
بقيت بعد الانقسام كذلك فظاهر البطلان للقطع بان ما هو محل هذه الصورة غير ما هو
محل للصورة الاخرى وان صارت متعددة فقد اعدمت الاولى ضرورة ولزم اعدام
الجسم بمادته وصورته جميعا وبطل قاعدة اجتماع التسايل مع القبول فلا يحصى الا
بان يقال المادة استعداد محض ليست في نفسها واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة

يقتضيه في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا وفيه وجوه منها ما يقتضي على استلزام قبول الانقسام حصول
انقسام كقولهم ان الله قادر على ان يخلق في الاجزاء الجسم الافتراق بدل الاجتماع فثبت الجزاء اذ لو بقي قبول
الجزء في الاجتماع وكقولهم لولا الجزاء لما كان الجبل ﴿ ٢٩٤ ﴾ اعظم من المردلة لاستواء اجزاء اثهما

لكونهما غير متناهين
ولعروض بيان الاستواء
في عدد الاجزاء لا في
مقاديرها واجيب بان
تفاوت المقادير متفاوت
الاجزاء قطعا وقد
يُدعى ان الاستواء في
الاجزاء الممكنة ايضا
محال وكقولهم لو لم
يقتضِ انقسام الجسم
الى مالا استداد له
اصلا لم يعدم تهاهي
استداده لتألفه من
استدادات غير متناهية
ومنها ما يقتضي على ان
الحركة حصولات
متعاقبة والزمان آتات
متسلسلة كقولهم
لوجود من الحركة
والزمان هو الحاضر
لان الماضي انما وجد
حين حضر والمستقبل
انما يوجد حين يحضر
والحاضر من غير غار
الذات لا يتقسم فكذا
ما يتطرق هو عليه من
المسافة ومنها ما يقتضي
على ان محال النقطة

جوهر لا يقبل الانقسام كقولهم النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وبها تناس الخطوط فان كل (قبول)
جوهر اخذ ذلك وان كان عرضا كان بالذات او بالواسطة حالا في جوهر لا يتقسم لتلازم انقسام الشطوة وكقولهم
اذا وضعت كرة حقيقة على سطح مستو فان خط على حط كانت المماسة لا يتقسم ثم اذا ادير الكرة بتمامها

قبول الاقسام يستدعي حصول الاقسام بالنقل وفيه وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم بدلا اجتماعها الافتراق بحيث لا يبقى اجتماع اصلا وذلك لان نية القدرة الى الضدين على السواء و اذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذي لا يتجزأ اذ لو كان قابلا للتجزؤ لكن الاجتماع باقيا هف الثاني انه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزأ لما كان الجبل اعظم من الحردلة لان كلا منهما حيثن يكون قابلا لانقسامات غير متناهية فتكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو معنى التساوي فان قيل فانه لزوم الاستواء في عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد وهو غير محال والحال استواء مقداريهما وهو غير لازم اجيب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة ان تساوت المقادير اتما هو بتساوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم تكون اجزائه اكثر فاذا تكون اجزائه اكثر لا يكون مقداره اعظم وقد تقرر هذا الوجه بحيث لا يبقى على استلزام قبول الاقسام حصول الاقسام وهو انه لو كان كل من السعد والحردلة قابلا للانقسام من غير انتهاء الى ما لا يقبل الانقسام اصلا كانت الاجزاء الممكنة حيثن في كل منهما متساوية لتي في الآخر وامكن ان يفصل من الحردلة صفائح تغمر وجهي السماء بل اجزاء تغمر الوجهين وتغلا ما بين السطين وبطلانه ضروري وجوابه بعد تسليم البطلان ما سبق ان ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل فحين ايرم امكان حصول اقسام لانهاية لها وامكان انقسامها الثالث انه لو لم يثبت انقسام الجسم الى ما لا يكون له اعداد وقبول انقسام لزم ان يكون اعداد كل جسم حتى الحردلة غير متناه القدر لتالفه من امتدادات غير متناهية العدد ومنها ما يمتنى على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة عن آيات متناهية وهو وجه واحد تقريره ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي منها ليس بوجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل اتما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالوجود منها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والالكل شيء منه قبل او بعد لكونه غير فار الدات فلا يكون تمامه حاضرا هف او نقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع لجزاء فيكون فار الذات هف و اذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهي منطقة على المسافة بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو المطلوب ثم اذا حاولنا اثبات ما هو المقصود قلنا الحاضر يحصل عقيب انقضاء جزء آخر حاضرا غير منقسم يكون هو الوجود من الحركة وهكذا الى ان ينتهي فاذن الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزأ او قلنا كل جزء من الحركة حاضر حينما وكل ما هو حاضر حينما ما هو

٤ على السطح ومما
انخط الى آخر الخط يظهر
عدم انقسام الاجزاء
باسرها وثبت المطلوب
وكتولهم قد ثبت ان
الرواية الخاصة من
عامة الخط المستقيم
لتحيط الدائرة اصغر
ان وايا فلا يقبل
الانقسام فثبت الجزء
من

غير منقسم بالضرورة فكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبهما من اجزاء
لا تنجزاً فكذلك المسافة لا يطابقها عليها وقد يستعان في ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار
فيه اظهر حتى كانه نفس ماهيته ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من تحلل سكون
او لزوم وقوع اى جزء منها في زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر
الذى لا يقبل الانقسام ولو بالفرض لان معناه صحة فرض شئ غير شئ وهذا باقى عدم
الاستقرار الذاتى ثم انه منطبق على الحركة المنطقية على المسافة فيكونان كذلك
والحكما لا يقنون الحاضر من الزمان ويحملون الموجود من الحركة هو التوسط
بين المبدأ والمنتهى ويحملون حاهما في قبول الانقسام كحال الاجسام ومنها ما يبنى
على ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجوه الاول ان النقطة موجودة
لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانها سى به تقاس
الخطوط وتماهسا بالعدم الصرف محال ولانها ذات وضع اى يشار اليها اشارة
حسية بانها هناك وهذا في المعدوم محال ثم انها اما ان تكون جوهر اى كما هو رأى
التكليف او عرضا وحينئذ يقتصر الى جوهر يحمل فيه بالذات ان لم تجوز قيام العرض
بالمعرض او بالواسطة ان جوزهاته وذلك الجوهر يتمتع ان يكون منقسما والالزم
انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل هف قايلما كان بشت جوهر لا يقبل
الانقسام وهو المطلوب الثانى انا اذا وضعتا كرة حة ببقية على سطح حقيقى بماسة بجزء
لا يقبل الانقسام والالكان فى سطح الكرة خط مستقيم او سطح مستو فلا تكون الكرة
كرة حقيقية هف فذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب او عرض وفيه المطلوب
ثم اذا ادركنا تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها من اجزاء لا تنجزاً وبه
يتم المقصود والقول بامتناع الكرة او السطح او تماهسا مكابرة ومخافة لقواعدهم
الثالث انه اذا قام خط على خط في احد جانبيه لقيه بجزء لا ينقسم ثم اذا مر عليه الى
الجانب الاخر ظهر تألفه من اجزاء لا تنجزاً ضرورة ان ما يقع عليه غير المنقسم غير
منقسم الرابع انه يرهن اقليدس على ان الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم
لمحيط الدائرة اصغر مما يمكن من الزوايا بالضرورة لا يقبل الانقسام والالكان نصفها
اصغر منه فذلك الامر الغير المنقسم اما جوهر او حال فيه وفيه المطلوب والحكما
يزعمون ان انقسام الحال بانقسام المحل يختص بما يكون حوله بطريق السريان
كالابصار في الجسم والنقطة انما تحمل في الخط من حيث انها نهاية له لاسارية فيه
وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم العلوى الحال في الجسم العلوى بطريق
السريان والحق ان حديث الكرة والسطح قوى وتماهسا بجوهر بهما ضرورى
والقول بان موضع التماس منقسم بالفرض يخالف قواعدهم لان معناه صحة فرض
سى غير شئ وهذا في النقطة محال اذ به يصير خطا او سطحاً مستويا ضرورة الانطباق

على السطح المستوي وعند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع آخر يصير
 الكرة من ذوات الاضلاع على ان النقطة عندهم انما هي النهاية للخط فلا توجد
 في الكرة بافضل (قال واخبروا ٩) احتج القائلون بالجزء على ان اجزاء الجسم متناهية
 نفعيا لقول النظام لوجوه الاول انها محصورة بين حاصرين فكل ما هو كذلك عددا
 كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة الثاني ان لا تنهى الاجزاء يستلزم امتناع
 وصول المتحرك الى غاية ماقى المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهم
 جرا الى الابد انتهى وذلك لا يتصور فيما يقاها من الزمان وقد يعبر عن هذا الوجه
 بأنه يلزم امتناع قطع المسافة المئوية في زمان متناه وتقر بان عدم تنهى اجزاء
 المسافة يستلزم عدم تنهى اجزاء الحركة المطبقة عليها وهو يستلزم عدم تنهى
 اجزاء الزمان المطبق على الحركة الثلاث انه يستلزم امتناع لحوق السريع بالبطي
 اذا ابتداء الحركة بعده لانه اذا قطع جزءا فالبطي ايضا قطع جزءا اذا قل منه ضرورة
 ولا تضل للسكنات بشهادة الحس والبرهان وانما اعتبر البطي دون الوقف معاته
 كذلك لانه حيث يكون ذكر السرعة لقوا ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع
 المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما ولا يخفى ان هذا الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء
 متناهية وان الوجه الثلاثة انما تنهض على من يقول بلاتناهي الاجزاء في كل
 امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطراف وجهتين من جهاته واما
 على القول بلاتناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف والجهات فلا
 الا اذا بين تنهى عدد الامتدادات الرابع انما يفرض اجتماع ثمانية من الاجزاء بحيث
 يصير المركب منها طويلا يعرض ايضا عيضا منقسما في الاقطار الثلاثة متقاطعا امتداداته على
 الزوايا القائمة بالضرورة يكون جسما مع تنهى اجزائه ثم اذا حاولنا بيان تنهى اجزاء
 كل جسم متناهى المقدار اعتبرنا نسبة حجمه الى حجمه فكانت نسبة متناهى متناهى لان
 نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بعضها يكون الحجم والمقدار ازيدا
 وانقصا ساول كانت الاجزاء اغيرت متناهية كانت نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى
 غير المتناهي وهو محال فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد بمتج وجوده على الانفراد
 وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم من جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام
 في ثمانية اجزاء من الجسم الخامس انه لو كان الحجم والمقدار بحسب الاجزاء اقلو كانت الاجزاء
 غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير متناهى الحجم والمقدار واللازم طاهر البطلان
 والمشهور عن القائلين بلاتناهي الاجزاء في التنصص من حديث زيادة الحجم ولحوق
 السريع البطي امران احدهما القول بالتداخل وهو ان ينفذ احد الجزئين في الآخر
 ويلقيه بامرء بحيث يصير حيزا واحدا وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الاجزاء
 فلا يلزم من عدم تنهى الاجزاء ان يكون الحجم غير متناهى ولان يكون بازاء كل جزء من

على متناهي الاجزاء
 بانها محصورة بين
 الطرفين وان لا تنهى
 يستلزم امتناع ان
 يصل المتحرك الى غاية
 ما وان يلحق السريع
 البطي في زمان متناه
 والتنصص بالوقف من
 ثمانية اجزاء مثلا
 اذ انصب الى الاجسام
 المتناهية المقادير ثبت
 تنهى اجزائها لان
 نسبة الحجم الى الحجم
 نسبة الاجزاء الى
 الاجزاء لانه بحسبها
 والتداخل محال كما
 ان الطفرة خيال
 من

المسافة جزء من الحركة والزمان يلزم عدم تناهيهما وتأييهما القول بالطفرة وهو ان يترك المهرلك حدا من المسافة ويحصل في حد آخر من غير محاذة وملافا لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير ملافا لاجزائه وح لا يلزم امتناع ان يصل المهرلك الى غاية ما او يلحق السريع البطيء وكلا الامرين باطل بالضرورة اما التدخل فلان حاصله تساوى الكل والجزء في المقدم واما الطفرة فلان معناها يؤل الى قطع مسافة مامن غير حركة فيها وقطع لاجزائها ومن الشواهد الحسية ابطالها اناعد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبنى في خلاله اجزاء ببعض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء ببعض بالسود بحيث لا يمتار عند الحس لان الاجزاء المسوسة اقل من المعطوف عنها بكثير بل لانسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبعض وقد يستدل على نفي التدخل بانه ان كان بالاسر بمعنى ان يلاقى الجزء بكليته الجزء الآخر بحيث يصير حيزا هما واحدا لم يكن الوسطا في حاجيا للطرفين عن التماس وبقي الاشكال بالظن الى الاجزاء المتماصة بل لو وقع ذلك في جميع الاجزاء لم يحصل هناك حجم وتأليف وامتداد في الجهات فلم يحصل الجسم وان كان بالاسر وذلك بان يلاقى الجزء الجزء ويدخله شئ دون شئ لزم التجزئ ولو بالعرض مع بقاء الاشكال بحاله واعلم ان النظام لم يقل بتأليف الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه لما قال بالجزء ونظر في ادلة نفيه سيما ما يتعلق لازوم ابطال حكم الحس كتفكك الرسى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جزء فهو قابل للانقسام الى النهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الاقسام من لوازم قبول الاقسام لزمه القول بلاتهاى الاجزاء فاضطر في قطع المسافة ولحقق السريع البطيء الى الطفرة فاستمر التشنيع بطفرة النظام وتفكك رسى اهل الكلام فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا هم الان هذه عنده جواهر لا اعراض وتخصى ذلك على ما لحصناه من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والالام والاذاب وما شبه ذلك اعراض لا تدخل لها في حقيقة الجسم وقافا واما الالوان والاعضاء والطعوم وروائح والاصوات والكييفات الملوثة من الحرارة والبرودة وغيرهما فمعد النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام العاطية اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذى هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو شئ واحد والحىوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كلها اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين التيجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة تحملها تلك الاعراض فاقوع في المواقف من ان الجسم ايس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والتجاوليس على ما يفتى والصواب ممكن النظام ضرار على ما في سائر الكتب ويمكن ان يقال الكلام فيها هو جسم اتخا

٢٩٩ قلهر في نبي الجواهر الفرد طرق منها ما يبنى على ان تغاير الجهة والنهايات يستلزم الانقسام في الذات

وهي وجوه الاول
ان مامنه الى جهة
غير مامنه الى جهة
اخرى فينقسم الثاني
اذا انقسم جزء الى جزء
فاما ان يلاقيه بالاسر
فلا حجم فلا مقدار
اولا بالاسر فيلزم
الانقسام الثالث
اذا تراصف ثلاثة
اجزاء فالوسط ان
منع الطرفين من التلاق
انقسم والا فلا حجم
الرابع انه اذا اشرفت
الشمس على صفة
من الاجزاء فالوجه
المعنى المقابل غير
الاخر الخامس اذا
وقع جزء على ملحق
جزئين انقسمت
الثالث وذلك بان فرض
عليه او يفرق من
جزء الى اخر فكونه
مفرقا كما يما يكون عند
الملحق او يفرض خط
من اربعة اجزاء فوق
الاول جزء وتحت
الرابع جزء ثم تحركا
معا على السواء
فانما يزدى يكون على
الملحق او يفرض خط
من خمسة فوق كل

اصنى الخبير الذى له الابدان الثلاثة والنظام بمسحه مجموع لون وعلم ورشحة ونحو ذلك
بما هو من قبيل الاراضى في الواقع وان كان هو يسميها جواهر بل اجساما فيوافق
الجار في المعنى وبخلاف القوم الا ان الاحتجاج عليهما بان العرض لا يقوم بذاته بل لابد
من الانتهاء الى جوهر يقوم ولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة فلا تكون
جواهر ربما لا يظفر على رأى النظام حيث يزعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا
جسم مؤلف من جواهر متماثلة في انفسها قائمة بذواتها وان لم تكن متماثلة لجواهر الاخر
كالخلاوة او الحرارة مثلا وبهذا يظهر ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والارض غير
باقية لا يثبت على مذهب اللانين حتى لو قصد الالتزام ثم المرام والاقر من اختلاف
الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض الستة الى ارادة القادر المختار والاختلاف
انما هو مذهب النظام وح يندفع ما ذكر في المواقف من انه لا يخصص لى بقول نجما
الجواهر من ان يحصل جهة من الاراضى داخله في حقيقة الجسم ليكون الاختلاف
عائدا اليها ولا ادري كيف ذهل عما في هذا المخلص من الوقوع في ورطة اخرى هي عدم
بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذى هو جهة الاراضى التبر الباقية
باعتراض هذا القائل وقد اشار اليه في تنوير اختلاف الجواهر بذواتها بقوله ولذلك
اختلفت ان الاراضى لا تبنى والجواهر باقية يبنى لولم تكن الجواهر مختلفة بذواتها
لما كانت الاجسام المختلفة بمحض الجواهر المتجمعة بل مع جهة من الاراضى وحينئذ يلزم
عدم بقائها لعدم بقاء الاراضى ولا يبنى انه كان الانسب ان يقول والاجسام باقية الا انه
اراد بالجواهر ما يسمي الجواهر الفرد والجسم الذى هو مجموع جواهر مجمعة قال
وقطع ما لا ينهى فيما ينهى صلال قد يجاب عن اشكال قطع المسافة المعينة بانه
انما يتوقف على زمان غير متناهى الاجزاء ينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة
وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تنهى الزمان لان المحدود من الحركة
والزمان يستل على اجزاء غير متناهية كالجسم للتناهى وهذا كما ان مسافة المعينة تتحمل
عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يتبع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف
على قطع نصفها ونصف نصفها وهكذا الى مالا نهاية وذلك لاركان من الحركة
والزمان المحدودين ايضا فباللانقسام الى غير النهاية ويدفع بالما يوجد شيئا فشيئا من
بداية الى نهاية فامتاع كونه غير متناهى العدد معلوم بالضرورة والقول به صلال من
طريق الحق بخلاف قبوله الانقسام الى غير النهاية بالمعنى الذى ذكره على ما مر فار قيل
هذا بسبب تمسبه لبرهان قطع المسافة بل رجوعا الى برهان المحصور بين حاصرين قنا نعم
الا ان هذا لما كان فيقاله امتداد طولى فقط كالحركة والزمان في غاية الظهور من به حال
الجسم قال واما الملاحظة يريد ان ادلة نبي الجزء لا يجرأ على كثرتها ارجع

طرف جز، فيغير كاحتى التيقا فالثالث يكون على ملتقاهما

الى عدة اصول يفرع على كل منها وجوه من الاستدلال فيجاء بمزلة الطرق واشهر في عنوان كل منها الوجه الضعف ومورد المنع فلهذا ما يتنى على ان تعدد جهات الشيء وفهامة تستلزم الانقسام في ذاته وهي وجوه الاول انه لو وجد الجزء اى الجوهر المميز الذي لا ينقسم فيه اصلا تعددت جهاته ضرورة فتعدد جوانبه واطرافه لان مامنه الى التبين غير مامنه الى اليسار وكذا الفوق وال تحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال الثاني انه اذا انقسم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم اول بالكلية بل شيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا نامت نقطة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها بين اثنين فالوسطا في اما ان يمنع الآخرين عن التلاقى والتماس فيكون وجهه الذي يلاقى احدهما غير الذي يلاقى الآخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم ومقدار وهكذا في الثالث والرابع فلا يحصل الجسم الرابع اما فرض صفحة من اجزاء لا تتجزأ بحيث يكون له الطول والعرض فقط فاذا اشرفت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضي بها غير الوجه الاخر فينقسم الخامس انه اذا وقع جزء لا يتجزأ على ملئتين جزئيتين آخرتين لزم انقسام الثلث اما الملازمة فلان الشمس بينه وبين كل منهما انما يكون باي بعض اى يكون شيء منه ماسا لشيء من هذا و شيء آخر ماسا لشيء من ذلك اذ لو ماس احدهما بالكلية لكان عليه لاهلى الملتقى واما بيان حقيقة المألوم فوجوه (١) ان فرض الجزء على الملتقى وفيه مناقشة لانفى (٢) ان يهرك من جزء الى جزء فأتصافه بالحركة اما يكون عند كونه على الملتقى لاهلى الاول اذ لم يتبدأ الحركة ولا على الثانى اذ قد انقطعت (٣) ان فرض خطا من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم تفرض مرور الفوقاني والعتاني على الخط بحركة على السواء مع اتفاق في الابتداء اى تكون الحركة ان على حد واحد من السرعة والبطء فيكون ابتداءهما معا فبالضرورة يتعاضدان على ملئتين الثانى والثالث اى حيث يكون الفوقاني فوق الملتقى والعتاني تحته (٤) ان نفرض خطا من خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذنا معا في حركة على السواء الى حد الالتقاء فبالضرورة يكون ذلك في وسط الخط اعنى الجزء الثالث فيكون هو مطلقا هما من تحت ولا يتنى ان هذه البيانات انما تم على من يجوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد ثم حركته على الاطلاق ثم حركته على الالتقاء بخصوصية المؤدية الى المحال ولما ما ذكر في بعض كتب المعتزلة من ان الوجود المذكورة انما تدل على الانقسام بالوهم ونحن نقضى بالجزء ما لا يتقسم باقل فرجوع الى مذهب ذي قرا طيس (قوله وماها ٧) اى ومن طرق الاحتجاج على بى الجزء

(الذى)

٧ ما يتنى على ان ليس البطء لتحلل السكنات اما الاستحالة في نفسه او تأديه الى ما هو ظاهر الانباء من تفكك المتصلات وتفكك التلازمات ويقرر ذلك في صور احدها حركة طرفى الرعى الثانى حركة الفرجار دى الشعب الثالث حركة هقب الانسان واطرافه حين يدور على نفسه الرابع حركة المنطقة والمدارات التى تقرب القطب الخماس حركة الشمس وظل النجم السادس حركة الدلو المشدود على طرف جبل مشدود طرفه الاخر في وسط البر قد جعل فيه كلاب يمد به الجبل فالدلو تقطع مسافة البر حين ما تقطع الكلاب نصفها من

كما يتماق باصول هندسية مبنية على اشكال الجوز وهي وجوه الاول كل خط يمكن تصفيته في المركب من الاجزاء
الوتر يلزم يجرى الوسطاني الثاني كل خط يمكن ان يعمل عليه مثل متساوي الاضلاع ولا يتصور في المركب
من جزئين ابو قوق جزء على ملتي (٣٠١) الجزئين الثالث كل زاوية مستقيمة الخطين تنقسم لاني نهاية الرابع

الذي لا يتجزأ ما يتنى على ارتفاعات المركبتين بالسرعة والبطء ليس لتحلل سكنات
بين اجزاء الحركة البطيئة اما لكونه مستقيلا في نفسه بما ذكر عليه من الدليل واما
لاستلزامه امرا معلوم الانتفاء قطعيا كتحللك اجزاء الجسم الذي في غاية الاستحكام
لحظة فليخذه ثم التامها وكنهه المملول عن العلة او تحققة بدونها حينما يتبين
ذلك اما بعد المتوافقين في الاخذ والترك قد يتفاوتان في المسافة فيصير بان الذي قطع
مسافة اطول امسر حركة والاخر ابطأ فلو كانت المسافة من اجزاء لا يتجزأ فعد
قطع السريع جزءا اما ان يقطع البطي جزءا فيتساويان او اكثر فابعد او اقل
فيفهم الجزء فلم يبق الا ان يكون له في خلال حركته سكنات ولما كان هذا غير متبع
عد المتكئين بل مرقرا امر ضنا عنه الى ما يكون لتحلل السكنات فيتمتزا لما هو معلوم
الانتفاء كتحللك اجزاء الجسم الذي هو مثل في الشدة والاستحكام كالبحر وال الذي
لوفسكت اجزائه لتأثير كالفرجار او كانه شعور بذلك بل بتعل حيونه وحركته
عند الاكثرين كالانسان اولدى ذهب جمع من الغلاء الى امتناع تفككه كاطك
وكوجود العلة بدون العلول في حركة الشمس مع سكون الظل ووجود العلول بدون
علته في حركة الدلو الى العلوم مع سكون جبل الكلاب فيما اذا فرضنا بئر اعتمها مائة
ذراع ملاء في منتصفها خشبة شد عليها طرف جبل طوله خمسون ذراعا وعلى
طرفه الاخر دلو نمد دنا كلابا على طرف جبل اخر طوله خمسون ذراعا وارسلناه
في البئر بحيث وقع الكلاب في الجبل الاول على طرفه المشدود في الحنية ثم جررنا
الى رأس البئر فيكون ابتدء حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا
انتهوا وهما الى رأس البئر وقد طع الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين مع ان حركة
الكلاب من تمام حلة حركة الدلو فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود
المملول بدنه علته التامة (قال ومنها ٢) اي ومن تلك الطرق ما يتنى على اصول
هندسية لاسيل الى ثباتها الاعلى تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظر في البراهين
المذكورة في كتاب اقليدس ولهذا كانت وجوه هذا الطريق كثيرة جدا ولذا ذكر
عدة منها الاول انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط شيئا مثلك متساوي الاضلاع
ولا يتصور ذلك في الخط المركب من جزئين الا بان يقع جزء على ملتي الجزئين وقد
عرفت انه بموجب اقسام الثلاثة الثاني ان كل زاوية فاه يمكن تصفيته فيلزم يجرى
الجزء الذي هو الملتي خط الزاوية الثالث ان كل خط فاه يمكن تصفيته في المركب
من اجزاء الوتر يلزم اقسام الجزء الذي في الوسط وقد بين ذلك في الهندسة بان يعمل

اذا ثبت احد طرفي
الخط المستقيم او ادير
حتى عا الى وضعه
الاول حصلت الدائرة
ثم اذا ادير نصفها على
قطرها ثابت حصلت
الكرة ووجود الجزء
بنيهما لانا لو فرضنا
محيط الدائرة من
اجزاء لا يتجزأ فاما
ان يكون ظواهر
الاجزاء كبواطنها
فيلزم تساوي ظواهر
المحيط وباطنه او اكثر
فيلزم الانقسام او بين
الظواهر فرج خلاه
لا يسع كل منها جزءا
فيلزم الانقسام او
يسع فيكون الظاهر
مذهب الباطن ولان
المدار الذي يلامس
المنطقة اما ان يكون
يازاد كل جزء منها جزءا
منه فيساويان او اقل
فيقسم الجزء الى اقسام
مربع وتر القسافة
المجموع مربعي
الضلعين المحيطين بها

فاذا فرضنا كل ضلع عشرة اجزاء كان الوتر اكثر من اربعة عشر وقل من خمسة عشر لكونه جذرا مائتين
السادس خط من جزئين فوق احدهما جزء فهاك قائمة ورتها فوق الاسمين ودرن الثلثة والالزم كون وتر القائمة
مساوية لكل من الضلعين او لمجموعهما السابع مربع من اقسام اربعة خطوط كل واحد من اربعة اجزاء فاطراد

على ذلك الخط مثل متساوي الاضلاع ثم نصف الزاوية التي يؤثرها ذلك الخط
 بخط واصل منها اليه فتكون على منتصفه وبين منتصف الزاوية بأن يجعل خطها
 متساويين ثم يوصل بين طرفيهما بخط يكون وترها و يعمل عليه من الطرف الاخر
 مثلث متساوي الاضلاع ثم يخرج خط من زاوية الثلث الاول الى زاوية الثلث الثاني
 مارا بالخط الذي هو وترها فينصف الزاوية وبين عمل المثلث المتساوي الاضلاع
 على الخط بأن يرسم بعده دائرتان يكون كل من طرفي الخط مركز الواحدة منهما
 فيتقاطعان لا محالة فيخرج من كل من المركزين خط الى نقطة تقاطع الدائرتين
 ليحصل مثلث متساوي الاضلاع لكونها انصاف اقطار الدائرتين المتساويتين هذا
 ولكن لاسيلى الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء على ما ستعرفه الرابع ان كلاما من
 الدائرة والكرة يمكن بل متحقق اما الدائرة فلانا نخيل على السطح المستوي خطا مستقيما
 متناهيا ثبت احد طرفيه ونديره حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول
 فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المهرك وفي باطنه نقطة
 هي الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط متساوية
 لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادرناه ولا نفنى بالدائرة الا ذلك السطح والمحيط
 المحيط به واما الكرة فلانا اذا اقتنا قطر الدائرة اعني الخط الخارج من المركز الى
 المحيط في الجهتين وادرناه نصف الدائرة على ذلك الخط الى ان يعود الى موضعه الاول
 حصل سطح مستدير يحيط به جسم في باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك
 السطح متساوية ولا نفنى بالكرة الا ذلك الجسم المحيط والسطح المحيط ثم ان كلاما من
 الدائرة والكرة ينافي كون الاجسام والمحيط والسطوح من اجزاء لا تنجز اما الدائرة
 فلانها لو كانت من اجزاء لا تنجز فلما ان تكون طواهر الاجزاء متلاقية كدواطها
 اولاف على الاول لما ان تكون دواطها اصغر من الطواهر فيقسم الجزء اولاف يساوي
 في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر طاهرها اعني المحدب وهو باطل باضرورة وان
 شئت فبابرهان وذلك انه ينتزعم تساوي جميع الدوائر المحاطة بها حتى التي يقرب
 المركز وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام وبطلانه ضروري
 والازم بين لان التدبير تساوي الظاهر والباطن من كل دائرة و باطن المحيط يساوي
 ظاهر المحيط بحكم الضرورة وبحكم ان بازاء كل جزء من المحيط جزءا من المحيط لانه
 لا اصغر من الجزء ولا فرج بين طواهر الاجزاء وعلى الثاني وهو ان تكون ظواهر
 الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير المتلاقي غير المتلاقي وايضا لما بها من
 الفرج ان لم يسع كل منها جزءا لزم انقسام الجزء وان وسعه لزم كون الظاهر
 ضعف الباطن والحس يكذبه واما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تنجز فالندار
 الذي يلاصق النطقة التي هي اعظم الدوائر المتوازية على الكرة اما ان يكون بازاء

٧ كان منضم الاجزاء
 كان اربعة اجزاء مثل
 الصلع وهو محال و
 ان كان مع فرج خلاه
 بقدر الجزء كانت
 سبعة اجزاء مثل
 الضلعين وهو ايضا
 محال او اقل فيلزم
 الانقسام من

كل جزء من المنطقة جزء منه فيلزم تساويهما وهكذا جميع ما يوار بهما حتى
 التي حول القطب وطلانه ظاهر او اقل من جزء فيلزم اتساع الجزء اذا تقرر
 هذا فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم
 حتى او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالى باطل ولا خفاء
 في ان ما ذكره او من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم لا يثبت امكان المفروض
 فضلا عن تحققه ولو سلم قائما لم يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تنجز اذ مع
 ذلك تمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديها الى المحل الخامس يهين افليدس
 في شكل العروس على ان كل مثل قائم لزاوية فان مربع وتر زاوية التسائمة مساو
 لمربع ضلعها بمعنى ان الحاصل من ضربه في نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب
 كل من الضلعين في نفسه فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة مثلاً كان مجموع مربعيهما
 مائة فيكون الضلع الآخر اثنى وتر التسائمة جذر المائتين وهو اكثر من اربعة عشرة
 لان مجذورها مائة وستة وتسعون واقل من خمسة عشر لان مجذورهما مائتان وخمسة
 وعشرون وكذا في كل ما لا يكون لمجموع مربعي الضلعين جذر منطبق السادس
 نفرض خطاً من جزئين فنضع فوق احدهما جزءاً فحصل زاوية قائمة فوترها بسبب
 ان يكون اقل من الثلثة واكثر من الاثنى لمسا بين افليدس من ان وتر التسائمة اقل
 من مجموع ضلعها واكثر من كل منهما السابع نفرض مربعاً من اربعة خطوط مستقيمة
 مضمومة بعضها الى البعض على غاية ما يمكن كل منها من اربعة اجزاء فقطرة خط
 يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع
 من الرابع فلو كانت متلاقية كان القطر مساوياً بالضلع وبطله شكل العروس وان كان
 بينهما فرج ولا تكون الاثنتا فاما ان يسع كل منها جزءاً فيكون القطر كاضلعين سبعة
 اجزاء وهو باطل بالشكل الجاري او اقل فيقسم الجزء وبما ذكرنا من استفادة
 الحطوط واتضاءها على غاية ما يمكن فقطرة امتناع ان تقع الفرج فيما بين بعض الاجزاء
 دون البعض (قال ومنها ٦) اي من تلك الطرق ما يثبت على مقدمات هي بصدده النوع
 وهي وجوه الاول لو كان الجسم من اجزاء لا تنجز لكن الجزء ذاتيها متعلقا قليل
 تعقل بين الثبوت له غير مقتصر الى البيان ولا منكرا عند كثير من العقلاء ورد بان ذلك
 اتما هو في الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك فيشترط تعقل الماهية بحقيقتها
 وما الجزء انفارحى فقد يقتصر الى البيان كاليولي والصورة عندكم وكذا العقلي
 اذا لم تنصور الماهية بحقيقتها كجوهرية النفس وتجردها الثاني لو وجد الجزء
 لكان متناهياً ضرورة وكان متشكلاً ككرة او مضلعاً لان المحيط به اماحداً واحداً واكثر
 وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهر واما الكرة فلا بد عند انقسام
 الكرات من تقطع فرج يكون كل منها اقل من الكرة ورد بعد تسليم تشكل الجزء بان

٦ ما يثبت على مقدمات
 لا يسيل الى اثباتها
 وهي وجوه الاول
 لو كان الجسم من اجزاء
 لكان ذاتيها فيكون
 بين الثبوت ورد بان
 ذلك في الاجزاء العقلية
 وبعد تعقل الماهية
 الثاني الجزء متناه
 فيكون متشكلاً فان
 كان مضلعاً انقسم وان
 كان كرة فمقد الانقسام
 يبقى فرج اقل من
 الجزء ورد بان ذلك
 في الاجسام الكرية
 الثالث اذا صار ظل
 الجسم مثليه كان نصف
 الظل ظل النصف
 ففي المركب من الاجزاء
 الوتر يلزم الانقسام
 ورد بان ذلك فيما له
 نصف متن

ذلك اتماه في الاجسام الكرية دون الاجزاء الثالث لاشك ان كل جسم يصير ظله
مثليه في وقت ماوح يكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي طوله
اجزاء وترتكون شظفاه نصف هو ظل نصف ذلك الجسم فينصف الجسم وينقسم الجزء
ورديع الكلية وانما ذلك فيما يكون له نصف (فادتم انهم ابطلوا) يشير الى ابطال
ماذهب اليه ذيقرطيس وحج من القدماء من ان مايشاهد من الاجسام المفردة كاللا
مثلا ليست بسياط على الاطلاق بل انما هي حاصله من تماس بسياط متساوية
الطبع في غاية الصلابة غير قابله للقسمة الانفكاكية بل للهوية فقط وبهذا وبسميتها
اجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء وتقريره ان تلك الاجزاء لما كانت
متساوية الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل
من اجتماعها والقسمة الانفكاكية يجوز على المجموع فهو جاز على كل جزء اذا امتنع
على الجزء نظرنا الى ذاته لامتنت على المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا الى الذات
لاينا في امتناعه لعارض احض او غيره من صور نوعية او غائية صغر او صلابه
او عدم آلة قطاعة او تحريك فلا يراد اعتراض الامام بان الامتدادات الجسمية غير باقية
عند الانفصال ومجدة عند الاتصال فهي امور مخصصة ولطها مع الماهية المشتركة
من فطها واما اعتراضه بمنع تساوي الاجسام في الماهية فلا يدفع بان يبنى الكلام على
اعتراضهم بكون تلك البسياط متساوية في الطبع لان مراده على ما صرح به في المباحث
الشرقية هو ان لو ادعى مدعي انها متساوية بالماهية وانما لا يوجد جزئان متساويان في الماهية
ام يثبت ان كل جسم قابل للقسمة والانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لا بد من انه
احتمال بمقدار ان الكلام في الجسم المنز الذي لا يقبل فيه اختلاف بل يبنى على هذا
بني ان يحمل قول من قال ان القسمة باتواعها تحدث في المقسوم ثلثية تساوى طباع
كل واحد منها طباع المجموع على القسمة الواردة على الجسم المفرد والافتقاره واضع
وغير الطباع بمصدر الصفة الذاتية الاولى لشيء حركة او سكوتا كان او غيرهما
فيكون انهم من الطبيعة وقسم انواع القسمة بما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب
الوهم والفرس او بحسب اختلاف عرضين قارين اي ماهو لل موضوع في نفسه كالسواد
والابيض او غير قارين اي ماهو له بالقياس الى الغير كالتناس والهادي وذلك لان الانقسام
ان تادى الى الافتراق فالاول والاطل كان في مجرد الوهم فثاني ولا ثالث وما ذكرنا
من اعتبار مجرد الوهم صار هذا فيما ثالثا والافهم من قبل الانقسام الوهمي والفرس
بدليل قولهم ان الجزء لا يقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير تعرض
لما يكون باختلاف عرضين وذلك للقطع بان الجسم الذي يتشخص بهضه او وقع الضوء
على بهضه او لا في بهضه جسم آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل وبحسب الخارج ولم
يصير جسمين ثم ازال ذلك التشخص او الضوء او الملائكة خارجا واحدا ولو كان كذلك

اكون الجسم من اجزاء
تجزأ وهما لاضلا
بانها لما كانت متساوية
في الطبع بزمهم جاز
على كل ما جاز على
الكل بحسب الذات
وان امتنع بعارض
تنخص او غيره من

٣ منهم على ثبوت الهبول بأنه لما لم يكن اتصال الجسم باجتماع الاجزاء وانفصاله بغير انفصال بل كان في ذاته متصلا قابلا للانفصال فله امتداد جوهرى ٤٠٠

بالصورة ويمتدح ان يكون هو القابل للانفصال لانه لا يلقى معه بل لابد منه من قابل للانفصال والانفصال يبق معها وبقيد عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالخص وهو المسمى بالهبول ونهقيقة ان اول ما يدرك من جوهرية الجسم هوية امتدادية لا تقي يبدل المقادير ولا يمتل الجسم دونها يسموه اتصالا بل متصلا بمعنى الجوهر الذى من شانه الاتصال بمعنى كونه بحيث يرض فيه الابعاد ولا حفاء في انها يمينها لا يلقى مع الانفصال بل يزول الى هويتين اتصاليتين مع بقاء امر في الملائن هو القابل بالذات للاتصال والانفصال للفرق الضرورى بين ان يتقدم جسم بالكية ويحدث جسمان او بالعكس وبين ان

لكانت المسافة تصير اقماما غير متناهية في الخارج بحسب موافاة الحرك حدودا ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما يقال انا قاطعون بان محل البياض من الجسم غير محل السواد منه سلم لكن باعتبار اختلاف الرضين لا بالنظر الى ذات الجسم بحيث يرضه انفصال وغير في الخارج بل بالفرض العقل ولهذا قال في الشفاء ومن الذى يفرض اختصاص المرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك المرض زال ذلك الاختصاص مثل جسم فبعض لأكله فيفرضه بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال افتراضه فاذا ذكر في شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف الرضين انفصال في الخارج من غير تأد الى الافتراق يحمل على انه لاسر في الخارج وما ذكر في منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل يحمل على فعل الاذهان دون الاعيان (قال ثم احبب المشاؤون ٣) لما بطل كون الجسم متلفا من اجزاء لا تنجز اصلا ولا تنجزا واما لافلا متناهية او غير متناهية يكون اتصاله باجتماعها وانفصاله بافراقها ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظر الى ذاته على ما مر فله امتداد جوهرى يتبدل عليه المقادير المختلفة اعنى الجسم التعللى الذى هو من قبيل الكميات كاشمة التى تجعل تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة صفة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لا تعزل بدون تعمله بل لا يدرك في بادي النظر من الجسم غيره اعنى الجوهر الذى له الامتدادات المرضية الآخذة في الجهات فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل عند افلاطون واشباعه نفس الجسم وقيل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء آخر هو القابل للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع القبول والاتصال يمتدح ان يبق مع الانفصال فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبق معها ويبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالخص وهو المسمى بالهبول والجوهر الحلال بالصورة الجسمية ونهقيقة ذلك ان اول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا نتقدم بانفدله مقدار عنها وحدوث آخر ولا تعزل حقيقة الجسم دون تعملها بل ربما لا يعزل في بادي النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والتصل بمعنى الجوهر الذى شانه الاتصال ويمنون بالاتصال الذى هو شان ذلك الجوهر كونه بحيث تفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة الآخذة في الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على ممان اخر مرضية اضافية ككون الجسم بحيث يهرك بحركة جسم آخر وككون للندار عهد النهاية بمقدار اخر كضلعى الزاوية او غير اضافية ككون الذى يصح اذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بذاته لاحد قسميه ونهاية للآخر كالسطح لقسمى الجسم وانط لقسمى السطح والنقطة لقسمى الخط والتصل بهذا المعنى فصل

منفصل الى جسمين او بالعكس (٢٩) كما الجرة يحصل (ل) في الكيران وعكسه ولا يمتدح توارد المتقابلين عليه لكونه في نفسه استعداديا يحضا يصبر واحدا بوحدة الصورة ومتعددا بتعدد هاج بنائها في المايلين وعلى هذا بنده ٢

اشكالات الاول ان كون الاتصال جوهرًا وجزأً من ٣٠٦ الجسم ضروري البطلان بل الاتصال

والانفصال عرضيان يتعاقبان على الجسم وبالتحقق عبارتان من وحدته وكثرته الثاني ان لا معنى للانفصال الانعدام هوية اتصالية الى هويتين فلا حاجة الى قابل باق الثالث لو افترض قبول الانفصال الى مادة تسلسلت المواد الرابع ان الزائل عند الانفصال ان كان هو الاتصال الجوهرى الذاتى فقد انعدم الجسم فلم يكن قابلاً او العرضى فلم يعد المطلوب الخامس ان الجسم اذا انفصل الى جسيمين فان كانت مادة هذا مادة ذلك كان الواحد بالتحصص موجوداً في حينين موصوفاً بجسميتين وان كانت غيرا فقد الاتصال ان كانتا موجودتين لم يكن الجسم متصلاً بالذات بل من اجراء بالفعل والا كان الانفصال اهداماً للجسم بالكلية

لكم يميزاً احد نوعيه وهو المقدار عن الآخر وهو العدد ويقع على الجسم التعليمى لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم العلمى وعلى الجسم الطبيعى لانه ذو اتصال بمعنى الصورة الجسمية ثم اخفا، في ان تلك الهوية الاتصالية لا يبقى نفسها عند طرأ الانفصال بل تعدى ويحدث هويتان اخريتان مع القطع بانه يبقى في حالتى الاتصال والانفصال امر واحد وهو القابل لهما بالذات لفرق الضرورى بين ان ينعدم جسم بكتليه ويحدث جسمان آخران او يعدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل جسم فيصير جسيمين او يتصل جسمان فيصير جسماً واحداً كما الجرة يحصل في كيران او ما الكيران يحصل في جرة فذلك ان الامر الباقى في الحالين هو المراد بالهوى وهو استعداد محض ليس في نفسه بواحد ومتصل ليتبع طريقتان الكثرة والاتصال عليه مع ثابته بجماله ولا كثير ومنفصل ليجتمع طريقتان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بمحاول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريقتان الانفصال عليه فان قلت الهوية الاتصالية بمعنى الاستعداد الجوهرى مما انكره المتكبرون وكثير من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونهما اول ما يدرك من جوهرية الجسم وانما ذلك هو المقادير والامتدادات الرضوية قلنا لا راع في ثبوت جوهر شأته الاستعداد والاتصال وفي كونه مدركاً بالحوس ولو بواسطة ما يقوم به من الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يقتصر الى جزء آخر سواء كان عليه الاتصال والانفصال واما الامتدادات الرضوية اعنى المقادير فهي التي كرها المتكبرون وكثير من الفلاسفة اعنى القائلين بانها امور عديدة لا كونهما ذات واقطعات فالسطح للجسم والمسطح للسطح والمنتظمة فالخط وفيما ذكرنا من انتمرد دفع لهذه اشكالات نورد في هذا المقام الاول ان كون الانفصال - وهما اوجهاً من الجسم ظاهر البطلان اذ لا يقبل منه الاما قابل الغصال وهما عرضيتان من الجسم اذا تحققتهما كما عاين الى وحدته وكثرته وحوايه اما لا معنى لانفصال هذا المعنى بل الجوهر الذى شأته الاتصال وامتداد العرضى وكونه ماعراً لا ينفصل الجسم موقوفاً تعقل حقيقة الجسم على تعقله محال يشك فيه عاقل ولم يذكر احد الا ما نسب الى البعض من كون الجسم محض الاعراض على انه ايضا قابل اهدامه والاحتجاج بصح وجودها قائماً بنفسه وانما النزاع في كونه واحداً في حس الامر محسلاً من اجتماع الاجزاء وفي كونه مجزأً من الجسم لانما حقيقة فهذا هو الذى ذهب اليه من لا يقل فاذا ذكر لا يفيد كونه جزأً لجواز ان تكون تلك الهوية الاتصالية لجوهرية لتي يعملونها صورة حالة في مادة نفس الجسم من غير حلول في حر، آخره كونه قبول

الانفصال بان ينعدم ويحدث هو يتان اتصاليتان احيان كيف وقد جعلتموها
 جوهرها قابلا للإبعاد ومختبرة بالذات فيكون قيامها بنفسها لا يبرها لانا نقول ضرورة
 التفرقة بين انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين وبين زوال الهوية الاتصالية
 الى هويتين هي التي شهدت بوجود جزء اخر باق في الحالين ثم انهم لم يمسوا الصورة
 قائمة لتنا في جوهريتها بل حالة فيه وقد سبق ان الحال في الشيء اعم من القائم به
 لكن الشأن في لزوم كون ذلك الامر الباقي محلا للجوهر الذي سموه الصورة الجسمية
 وعبر واعنها بالهوية الاتصالية وفي تصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به
 فان قيل نسبة المقول الى القابل اختصاص الناصت وهو معنى الحلول قلنا الكلام
 في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجرهر الذي شأنه الاتصال مقبولا وانما يظهر
 ذلك في الاتصال العرضي المقابل للاتصال الثاني ان الانفصال انما يقتصر الى محل
 باق لو كان وجوديا وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب
 انه ليس عدم الاتصال مطلقا بل عما من شأنه الاتصال وهو المعنى بالباقي بل
 هو عدم اتصال الى متصلين اى زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين
 فلا بد من امر قائم للاتصال تارة وللأتصاليين اخرى الثالث لو كان قبول الانفصال
 محوفا الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة اخرى لا الى نهاية ضرورة قبولها
 الاتصال وجوابه ان المرح هو قبول الانفصال فيما يكون متصلا بذاته كاصورة
 والجسم وليست الهيولى كذلك وتحقيقه ان ما يكون متصلا في ذاته ينعدم عند ورود
 الانفصال فيقتصر الى امر لا يكون متصلا في ذاته ولا منفصلا بل يتوارد عليه الاتصال
 والانفصال وهو هو بعينه في الحالين يصير واحدا متصلا بعروض الوحدة
 والاتصال ومتعددا منفصلا بعروض الكثرة والانفصال من غير افتقار الى امر
 اخر الرابع ان كون الاتصال جزءا من الجسم ياتي كون الجسم قابلا للاتصال
 والانفصال لان الاول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال والثاني يستلزم
 بقاء عند ضرورة اجتماع القابل مع المقبول فحينئذ يتوجه ان يقال لو كان الاتصال
 جزءا لم يكن الجسم قابلا للاتصال وقد قلتم سلطان الاردم او يقال لو كان الجسم
 قابلا لم يكن الاتصال جزءا وقد قلتم بحقيقة المروم وهكذا في الجانب الاخر لا يقال
 الاتصال يطلق بالانسراك والمجاز على اعداد جوهرى هو الجزء وليس بزايل عن
 الجسم بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى مرضى هو الزئى عن الجسم وليس بجزء له
 بل كية عارضة لانا نقول الاتصال الذي يزول بطريق الانفصال ان كان هو الاول
 لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه حينئذ فيبطل قولكم في اثبات الهيولى

ان الجسم قابل للاتصال والانفصال وان كان هو الثاني لم ينعدم الجسم بانعدامه
فلم يمتنع كونه قابلا للانفصال بذاته من غير افتقار الى الهوى لايصال الامتداد العرضي
من لوازم الجسمية فزواله يزوالها لانا نقول ان ائلا امتداد مخصوص وليس بلا زم
واللازم امتداد ما وليس بئلا كإحدى في النعمة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية
ببعضها لايقال فكذلك الامتداد الجوهرى لانا نقول هذا لا يضر بالمقصود بل
يفيده لان ما يزول عنه خصوص امتداد جوهرى ويطرأ آخر ان هو المعنى بالهوى
ولذا قالوا كما يتبدل المقادير على جوهر باقى هو الصورة تتبدل الصور على جوهر باقى
هو المادة بل الجواب ان ليس معنى قبول الجسم للاتصال انه يبينه ومع بقاء جميع
اجزائه يقبله بل ان فيه جزءا قابلا بغيره هو القابل بالحقيقة وللانصال الذى يقابل به
اماعدم الزوال بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء الجرة بالرة وبين انفصاله
الى مياه جرة واماعدم البقاء تمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية فلانعدام الجزء
الذى هو الاتصال وهذا والاتصال ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر
وحدوث آخر وان الباقي فى الخالق هو الماء بحقيقته وان تبدل فى هو شئ لاجزائها
هو الهوى الخامس ان الجسم الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان تكون مادة هذا
هى مادة ذلك بغيرها وهو مع كونه ضرورى البطلان يستلزم ان يكون الواحد بالمتصل
فى حيزين ومتصفاً بجسمين واما غيرهما وحيداً اما ان تكون الماديات قد كانتا موجودتين
هذا الاتصال ففصل الجسم على اجزاء بالفعل بل يكون له مواد غير متناهية بحسب قبول
الانقسام بل يتألف من اجسام لا تهاهى ضرورية ان كل مادة تستدعى صورة على حدة او غير
موجودتين فيلزم ان يكون انفصال الجسم انعدامه بالكلية لا يحد صورته الاتصالية
وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال اعني بقاء امر قابل للاتصال والانفصال
وجوابه ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الوحدة لوحدة الانفصال
والان بصفة التعدد لتعدد ولا يلزم من تعددها عدم الوحدة انعدامها وانفصالها الى
مادة اخرى لما سبق من انها امتداد محض ليس متصل واحد في نفسه كما ليس بتعدد
وانما يفرض له ذلك تبعا للصورة خطأ هذا الاشكال وان اطلب فيه الامام الرازي
راجع الى التثنية وهما اشكال اخر وهو ان المطلوب ثبوت المادة لكل جسم وهذا
الدليل لا يتم فى الجسم الذى يمتنع عليه الانفصال الانفكاكى كالفلكات اذ قبول الانقسام
الوهمى لا يستدعى قابلا فى الخارج وصحى جوابه فى فروغ الهوى (قال وذهب
الاذر افيون ٩) هم قوم من الفلاسفة يؤثرون طريق افلاطون وماله من الكشف
والعيان على طريقة ارسطو وماله من البحث والبرهان ذهبوا الى ان الجسم متصل
واحد في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا ينفك ولا من
الصورة والهوى بل هو مقدار جوهرى لا يتغير في ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه

٩ الى ان الجسم واحد
فى ذاته لا تركيب فيه
اصلا وانما الهوى
اسم لمن حيث تبدل
الهيات عليه ويحصل
الانواع منه وزعوا
ان الاتصال بالمعنى
الذى يقابل الانفصال
و يزول بغيره بانه عرض
و بمعنى الامر الذى
شأنه قبول الابداد
والامتداد فى الجهة
قام بنفسه مخبر بذاته
هو الجسم ليس الاوما
يتوهم من الامتداد
الرافى عند تبدل ابعاد
النعمة انما هو نفس
المقدار المسهوفة
بتعاقب الخصوصيات
وكيف يتصور
اختلاف طبيعة
الامتداد بالجوهري
والعرضية على انه
لو كان هناك امتدادان
جوهرى وعرضى
فاما ان يتفاوتا فيكون
البعض من احد
الامتدادين لاقى مادة
او يستويا فيرتفع
الامتياز

اعنى ما يوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات ويسمى طولاً وعرضاً وعمقاً
مثلاً المقدار الذى هو السمعة لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير ذهاب
آحاد المقادير في الجهات فيزيد الطول على ما كان ويتقص العرض او بالعكس وكذا
العمق وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى اعنى المقدار الجوهرى
يلبى بالمعنى الذى يعتبر بين المقدارين فلا يمنع قبوله اياه مع بقائه بذاته ومنشأ القاط اطلاق
لفظ الاتصال على المعنيين والاجسام المتشاركة في الجسمية انما تختلف في المقادير
المخصوصة التى هي بازاء الجسميات المخصوصة لافى المقدار المطلق الذى بازاء الجسم
المطلق ثم الجسم من حيث قبوله للهيئات المتبدلة عليه ومن حيث حصول الانواع
المتختلفة منه يسمى هبولى كائسى تلك الهيئات من حيث تواردها عليه صوراً واعتراضاً
على الجسم للمذكورة التى هي العمد في اثبات الهبولى بوجوه الاول انه ان اريد
بالامتداد والاتصال الجوهر الممتد في الجهات القابل للابعد فلا نسلم انه غير الجسم
بالامتداد والاتصال وان اريد ما يفهمه العقلاء من هذين اللفظين فلا نسلم انه جوهر
بل عرض ودعوى كونه جزءاً من حقيقة الجسم واول ما يدرك من جوهره يتغير مسموعة
والتمسك بان ما فى السمعة امتداداً باقيام تبدل المقادير عليه ضعيف لان ذلك هو مطلق
الامتداد الباقى يتعاقب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصية كما يقطع
قاء السكك عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عرض وبالجمله فلا نسلم ان فيها امتداداً معيناً
ثابتاً لا يتغير اصلاً فان قيل معنى به ذلك الامر الذى لم يتعد عند تبدل الاشكال والمقادير
وانعدم عند انفصال السمعة الى السمتين قلنا هو ما يقابل الانفصال من اتصال الاجزاء
المفروضة بعضها ببعض وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه وحاصل الكلام ان لا نسلم
ان الاتصال والامتداد بالمعنى الذى يقابل الانفصال وبزوال بطرياقه جوهر وجزء
من الجسم بل لا يعقل منه الا امر لا قوام له بنفسه ولا غنى له عن الموضوع فلا يكون الا
عرضاً غائبة انه لازم للجسم فعند زواله الى اتصاليين يصير الجسم جسمين حتى لو امكن
زواله لالى اتصاليين اعدم الجسم بالكلية واما معنى الامر الذى شابه الامتداد في
الجهات وصحة فرض الاسداد فلا نسلم انه غير الجسم كيف ولا يعقل منه الامر قائم بنفسه
متغير بذاته مستغن في قوامه عن المحل والتعبير عنه بالهوية الاتصالية او الاتصال
بالذات او نحو ذلك من الدبارات لا يفيد اثبات ان الامتداد طبيعة واحدة فيتبع كون بعض
افراد او اصنافه جوهر او البعض عرضاً وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض
الجواهر بذلك فلا نسلم ان فى التعبير جوهر غير نفس الجسم الثالث انه لو كان فى الجسم
امتدادان احدهما جوهرى والاخر عرضى فان فضل احدهما على الآخر وقع القدر
الذى به التفاضل لافى مادة وهو محال اذ لا عرض بدون الموضوع ولا صورة بدون
الهبولى وبالجمله لا حال بدون المحل وان لم يفضل بل تساوا في جميع الاقطار ارتفع الامتياز

٩ على نقي الهوى بانها ان لم تغير لم تصلح محلا له اختصاص ﴿ ٣١٠ ﴾ بالحيز وان تغيرت فاما بالاستقلال

فكان مثل الجسمية فلم
بما مهيأ ولم يكن
بالحلية الاولى ولزم
استثناء الجسمية عن
المادة ونسب للمواد
واما بالنسبة فكانت
صفة للجسمية حالة
فيها يصح بان عدم
الاستقلال لا يلزم ان
يكون محلولا بل قد
يكون بالحلول فيها
على ان الاشتراك
في اللازم لا يوجب
التماثل من

٨ اما القائلون بالجزء
فقد اختلفوا في انه
هل يقبل الحيوة
والاعراض المشروطة
بها وفي انه هل يمكن
وقوع الجزء على متصل
الجزئين وفي انه هل
يمكن جعل الخط
المؤلف من الاجزاء
دائرة وفي انه هل له
شكل واختلف
المثبتون فقيل شبه
الكرة وقيل المثلث
وقيل المربع اى المكعب
ليكن كونه محفوظا
يصور اهرسته وانفقوا
على انه لا حظ له في
الطول والعرض الا
ما نسب الى الصالحى

والاقتضية لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة الحالة انما يكون بحسب المحل وهذا
مدفوع بانها تغير ان بالحقيقة مع ان محل العرض هو الجوهرى او الجسمى ومحل
الجوهرى هو المادة وان اريد عدم الامتياز في الحس فلا تغير (قال وقد يستدل ٩)
اشارة الى مصادرة اوردها الامام قمره ان لو وجدت الهوى فاما ان يكون متغيرة
اولا وكلاهما محال اما الثاني فلا تنافى حلول الجسمية المختصة بالمايز والجهة فيما ليس
بتغير اصلا ولهذا لم يمتنع شك في امتناع كون بعض المجرىات محلا للجسم او اما الاول
فلان تغيرها اما ان يكون بطريق الاستقلال او التبعية ويلزم على الاول ان تكون هي
والجسمية مثلان لاشتراكهما في اخص صفات النفس اعني التغير بل ان يتبعها
لاستحالة اجتماع التثنية وان يختص احدهما بالحية والاخرى بالحية لان حكم الامثل
واحد وان يختص الجسمية بالافتقار الى المادة بل يجب اما استثناءها فلا تكون الجسمية
حالة في مادة او افتقارها فيكون للمادة مادة ويسلسل ويلزم على الثاني ان تكون المادة
صفة للجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول التبعية في التغير ولا نه لوجار
العكس لما ان قال الجسم صفة للون حال فيه والجواب ان عدم كون تغيرها بالاستقلال
لا يلزم وصعيتها وحلولها لجواز ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها
شروط لتغيرها ولا يلزم ان كل ما يكون متغيرا وسطا بيني كان هو صفة لذلك المسمى
سالا فيه بل ربما يكون بالعكس على ان الاشتراك في التغير بالاستقلال لا يلزم ما قلنا
اذ لا يلزم ان ذلك اخص صفات النفس ولوسم في التماثل انما يقاسو بان في اوازم المادة
لا في كل لازم لجواز ان يكون عالمنا الى السواض (قال آية الله الرابع في تارخ ادهب ٨)
من فروع القول بكون الجسم من اجزاء الفردة اختلافهم في ان الفرد
هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها كالملم والقدرة والارادة فيبوزه الاذنى
وجاعة من قدماء المعتزلة وابكره التاجرون منهم وهي مسئلة كثر المروءة مسرورة
بالية وقد مررت ومنها اختلافهم في انه هل يمكن وقوع جزء على مجمل الجزئين
فانكره الاشعرى لاستلزامه الانقسام وجوزوه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار وهما
اختلافهم في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعرى وجوزوه
امام الحرمين وقد سبق بيانهما ومنها اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل له شكل
فانكره الاشعرى واثبتته اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل احمدى اتفاق الكل
على نفيه لاختصاصه محيطا ومحاطا فيقسم واما الخلاف في انه هل له شيئا من الاشكال
فقال القاضي لا واولا غير نعم اختلفوا فقيل يشبه الكرة لان المصطلح اختلاف حوب
وقيل المثلث انه ابسط الاشكال المضامة وقيل المربع لانه الذى يمكن تركب الجسم منه
بلا فرج وهذا قول الاكثر بن قال الامام والمحق انهم شبهوه بالمكعب لانه اشبه الله
جواب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به حواشيه من حواشيه وانما يكون ذلك

وان الراوندى اما نقل من الاتفاق على ان له خطا من المادية في انه اسم الجسم وارجح الموصي كما فيه (في)

في الكعب وقد يستدل على وجوب الشكل بأنه متناه صرورة فتكون له نهاية وحد محيطه
 اما واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضطربا ومحبابا انه ان اريد بكونه متناهيا انه لا يتعد
 الى غير نهاية فهو لا يلزم احاطة حده مغاير المحاط وان اريد بانه محيطه نهاية فهو ينتهي
 الى جزء لا جزء وراه فننوع بل هو نفس النهاية اعني الجزء الذي اليه ينتهي ومنها انهم
 اتفقوا على انه لاحاطة من الطول والعرض بمعنى انه لا ينصف ينشئ من ذلك والا
 لكن منقسم ضرورة وانكار ذلك على ما نسب الى الحسين الصالحى من قداماء المعزلة
 جهالة والحكي في كلام المعزلة عن الصالحى انه كان يقول الجزء الذي لا ينجز اجسم لا طول له
 ولا عرض ولا علق وابس بذي نصفه وان الجسم ما احتمل الاراض وتقل الامدى اتفاق
 الكل على ان الجزء حط من المساحة ووجهه على انه لهما على ما في المواقف لا يزيل الاشتباه
 وزود به قبول الانقسام بل ربما كان ذلك في الجسم اظهر لانه اسم الله امتداد ومقدار ما بحيث
 ساكا، ذاك في الجهات كان جسما وان اريد ان له مدخل في الحجمية والمساحة حيث
 يزيد ذلك بزيادة الاجزاء فكذا في الطول والعرض والمذكور في كلام المعزلة انه له
 حط من المساحة ومن الطول عند ابن الراوندى واتفق ابو على وابو هاشم على ان لا
 حظه من الطول لان مرجعه الى التأليف الذي تنهب به الاجزاء في جهة مخصوصة
 ثم انما ذهب ابو على الى ان لاحظه من المساحة لانها ايضا باعتبار التأليف
 ونسب ابو هاشم الى انه حط من المساحة لانها اسم تعين الجوهر وجعله الموجب
 انكار حد الاجسام اسله الله ومنها اختلافهم في ان الجوهر الواحد هل يوصف
 بالجهات وفي انه هل يجوز ان يرى وفي انه هل يجوز ان يصير بتل الجبل وفي انه كم
 يجوز ان يلقاه من الجواهر وفي انه هل يجوز ان يحاطه الله تعالى على الانفراد وفي انه
 هل يجوز ان تحله الحركة والسكون على البديل وفي انه هل يجوز ان تحله اعراض
 كثيرة وتفصيل ذلك مذكورة في المضولات ونحن لا نأبى ان ينسب كتابنا الى القصور
 باعوزة لا ما لا نل فده ونسأل الله سبحانه لن اجتهد في نقض ذلك القبار عن الكلام شكر
 مسعيه (قال واما الفثون ٢) ذكر الامام ان القائلين يكون الجسم من اجزاء صفار
 قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي اختلفوا في اشكا ما ذهب الاكثرون الى انها كرات
 ابسا ملتها والتزموا القول بالخلاء وجيل مكبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل
 على خمسة انواع من الاشكال فلتارذوا ربع مثلثات وللارض مكعب والهواء ذو ثمانى
 قواعده ثمانى ولله ذو عشرين قاعدة مثلثات ولذلك ذو اثني عشر قاعدة خمسمات
 وذكر في النشأ انه لم يقولوا انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها الانواع الخمسة
 (عالم المشهور من الطاشئين ٩) اى القائلين يكون الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا
 واثني بانها تنقسم وهما لافضل انها تتماهى اى جوهرها واحد بالطبع في جميع
 الاجسام فاختلف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات واختلاف

٥ بانقسام الانشال
 على ان المنقول من
 الجسائى خلافة
 متن

٣ بالاجزاء القابلة
 للانقسام الوهمي
 دون العسلى وقد
 اختلفوا في اشكا لها
 فقيل كرات وقيل
 مكبات وقيل مثلثات
 وقيل مربعات وقيل
 مختلفات متن

٩ ان طبيعة الاجزاء
 واحدة في جميع
 الاجسام فيكون
 اختلافها بحسب
 الاعراض ويستند
 اختلاف الاعراض
 عندا الى قدره المختار
 وعندهم الى اختلاف
 الاشكال فلا حاجة
 الى جعل بعض
 الاعراض داخله
 في حقيقة الجسم
 متن

كالفلكيات لان الجسمية
طبيعة نوعية فلا
يخالف في الوازم
وتحقيقه انه قد ثبت
لزوم المادة الجسمية
مع قطع النظر عن
تخصساتها والاسباب
المنفصلة عنها انها
ليست طبيعة عرضية
لوجسية يقع على
معرضات او ماهيات
مختلفة السوازم
كالوجود والحيوية
بل نوعية لكونه امرا
محصلا بنفسه اذ لا
يختلف الا بما يلحقه
من حرارة وبرودة
وما يمار به من طبيعة
فلكية او عنصرية
ونحو ذلك مما هو
خارج عنها خيرة
سبب الوجود ولهذا
لم يكن الجواب عن
الكل والبعض الا
جوهر متصل الذات
وهذا لا بد في كون
الجسم جنسا يؤخذ
معه لا ينحصر الا بما
يضاف اليه من
الفصول وقد يقرر
بان كل جسم يقبل
الانفكاك في ذاته وان

الامراض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الآخر بن الى اختلاف
الاشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفاء وهل يلزم ان يكون بعض تلك الامراض
داخلا في حقيقة الجسم فتكون عوارض للاجزاء وذاتيات للاقسام فينتهي الى اختلافها
بحسب الماهية فيه كلام سيحي ان شاء الله (قال واما القائلون ٦) ذكر من فروق
الفصول بقرب الجسم من الهوى والصورة خمسة الاول ثبوت ذلك لكل جسم
وان لم يكن قابلا للانفصال الانفكاك كالفلكيات وذلك لان الجسمية اعني الامتداد
الجوهري طبيعة نوعية اذ لا تختلف حيث تختلف الا بالعوارض والتخصصات دون
الفصول وقد ثبت انها فيما يقبل الانفصال الانفكاك مقترة الى المادة نظرا الى
ذاتها الاتصالية من غير اعتبار بالتخصصات والاسباب الخارجة فكذا فيما لا يقبله لان
لازم الماهية لا يختلف ولا يتخلف ونهتق ذلك ما ذكر في الشفاء ان جسمية اذا
خالفت جسمية اخرى تكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية
وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج
موجودة والطبيعة الفلكية موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة
الشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه
شيئا محصلا ما لم يتوحد بان يكون خطأ او سطحا اذ ليست للمقدارية موجودة والحقيقة
موجودة اخرى بل الحطية نفسها هي المقدارية المحصورة عليها فاجسمية مع كل شيء
يفرض بنى متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا مقدار فقط بل لا بد
من فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطأ او سطحا فان قيل لا خفاء ولا خلاف
في ان الجسم جنس فتمتع انواع بل اجناس وانما الكلام في انه جنس عال او فوقه جس
الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اى حاجة الى ذلك في اثبات
المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجنسية ايضا لا يختلف ولا يتخلف فلما فرق بين
الجسم الذى يؤخذ امرا لا ينحصر الا بما يضاف اليه من الفصول وبين الجسمية
المتصلة في الخارج بحكم الجنس واحتج الى بيان نوعيتها ليعلم ان احتياجها الى المادة
كما انه ليس من جهة تخصصها اعني كونها هذه الجسمية او تلك التخصص بالعض دون
البعض كذلك ليس من جهة فصول بعض الاقسام او ماهياتها بان تكون الجسمية
طبيعة حسية فتمتعها جسميات مختلفة الخبايق بالفصول بمكنة الافراق في الوازم
كالحيوية او عرضات الجسميات كذلك كالوجود نعم يرد بعد تسليم ما ذكر في بيان
نوعيتها انه لم يعمد الى ان يكون ذلك من جهة بعض السوازم كقبول الانفصال
الانفكاك فلا يعمد فيما لا يقبله كالفلكيا وقد اشير في الاشارات الى الجواب بان قبول
الجسمية للانفصال مع امتناع بقائها معه معرف لاحتياجها في ذاتها الى المادة فينتشر
اليها حيث كانت يعنى انه ليس علة للاحتياج ليخص الاحتياج بما يقبل الانفصال

بل حيلة للتصديق بالاحتياج الذاتى فيهم ولا خفاء في توجع المانع وقد تقرر عموم الهيولى
للاجسام بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال الانفكاكى
وان امتنع ذلك لامر زائد لازم كالصورة الفلكية او غير لازم كفاية الصفر والصلابة
وفي شرح الاشارات ما يشعر بان قبول الانفصال الوهمى كافى في اثبات المادة اذ لا يقل
للاتصال مع الانفصال فلا يلزم من قابل باقى واعتراض بان الانفصال الوهمى انما يرفع
الاتصال في الوهم دون الخارج فلا يلزم وجود الهيولى في الخارج على ما هو المطلوب
واجب بان معنى امكان الانفصال الوهمى هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم
بان فيه شيئا غير حقيقى وحزناً دون جزء لامن الاحكام الكاذبة الوهمية بل الصادقة المبنية
على امكان جزء غير جزء في نفس الامر وهو معنى امكان الانفصال الخارجى وحاصله ان
القسم الوهمى وان لم تستلزم الانفكاكية لكن قبولها يستلزم قبولها وهو يستلزم ثبوت
المادة في نفس الامر (قال الثانى) من فروع القول بالهيولى انها تمتع ان توجد مجردة
عن الصورة لانها حينئذ اما ان تكون ذات وضع اولاً والرد بالوضع ههنا كون
بحيث يمكن ان يشار اليه باهنا او هناك فان كانت ذات وضع كان جسماً لكونه جوهر
الذى "محرراً" قابلاً للانقسام في الجهات لما علم في بحث في الجزء من انه يتمتع ان يوجد
جوهراً متغيراً لا يتقسم اصلاً بمنزلة النقطة او يتقسم في جهة دون جهة بمنزلة
الحط او السطح وانما لم يقل كان جسماً او حالاً في جسم كالأرض والصور لان
الكلام في جوهر قابل للصور وان لم تكن ذات وضع ولا محالة تصوير محلاً للصورة
في الجمله فمعد حلول الصورة اما ان تكون في جميع الاحياز اولاً تكون في حيز اصلاً
وكلاهما باطل بالضرورة او تكون في بعض الاحياز وهو تفصيل بلا تخصص
لان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية فان قيل لعل معها صورة نوعية
تقتضى الاختصاص قلنا فننقل الكلام الى خصوصية ذلك المظهر اعني الصورة
الوعية دون سائر المظاهر ثم نعين هذا الميزان من بين الاحياز التي هي اجزاء حيز كلية
ذلك النوع ولا يرد التخصيص بهذا الجزء من الارض مثلاً حيث يخص به هذا الجزء من جزء
الارض لجواز ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع مقتضى بهذا الميزان
كما اذا صار جزء من المهر ماء ثم ارضاً فانه يزل على استقامة الى ان يقع في حيز من الماء
ثم الارض وسيبقى لهذا زيادة بيان وكذا الكلام في وجه اختصاص المادة بماله
من الصورة النوعية على منافصله في الفرع الخامس فلا يرد التخصيص به نعم توجه ان يقال
لم يجوز ان تكون الهيولى المجردة واصفاً واحوال غير الصور والاضواء تعدها
الاختصاص عند التجسيم ببعض الاوضاع والاحياز على التميز واما الدفع بساند
الاختصاص الى القادر المختار على ما ذكره الامام فلا يتأتى على اصول القائلين بالهيولى
(قال الثالث امتناع الصورة بدون الهيولى ٩) ولهم في بيان ذلك وجود

٢ امتناع الهيولى
بدون الصورة لانها
ان كانت مشار اليها
كانت جنماً لا متناع
الجوهر ان فرد والا
فمعد حصول الصورة
تكون في بعض
الاحياز ضرورة
وهو تفصيل بلا
تخصص ورد بمنع
اختصاص التخصيص
في الصورة متى
لانها واقعت بذاتها
استثنت عن المحل فلم
تصل فيه ورد بانه يجوز
ان لا يكون الجرد ولا
الحلول لذاتها متى

اخصرها انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن الحل فمتنع حلولها
 فيه لان ما بالذات لا يزول وانها تستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام
 الانفكائي المستلزم للمادة ورد الاول بانه يجوز ان لا تقتضي ذاتها التجرد عن المادة ولا
 الحلول فيها بل كل منهما يكون لامر من خارج والثاني يمنع استلزام قبول الانقسام
 الوهمي الانفكائي وقد مر الكلام فيه واشهرها ان الصورة الجسمية مستلزمة
 للشكل وهو مستلزم للمادة اما الاول فلما سيحى من تناهي الامتدادات ولا نفى بالشكل
 الالهية احاطة نهاية او نهايات واما الثاني فلان حصول الشكل لو لم يكن بمشاركة
 من المادة ولم يكن لها دخل في ذلك فاما ان تكون بمجرد الطبيعة الامتدادية فيلزم
 تساوى الاجسام في الاشكال او بحسب فاعل من خارج فيوقوف اختلاف المقادير
 والاشكال على اتصال وانفصال وعلى قبول وانفعال وقد سبق ان ذلك بدون المادة
 محال وافتراض بوجهين احدهما منع لزوم الانفصال فانه قد تختلف المقادير والاشكال
 بدون الانفصال كما في تبدل مقادير الشحنة واشكالها مع ان امتدادها بمحالتها وان اريد
 ان امكان الانفصال الوهمي مستلزم لامكان الانفكالك المحجوج الى المادة على ما مر كان
 باقى المقدمات مستندة في البيان وهو وان لم يكن قادسا في الغرض لكن لا كلام في
 استقبحه في دأب المناظرة سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة في غاية الخفاء كتناسل
 الابعاد وثانيهما التقص بكل بسيط من الفلكيات والنصريات حيث كانت طبيعة
 الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره واجب عن الاول
 بوجهين احدهما ان المراد لزوم احد الامر من اصنى الانفصال كما في تشكيلات الماء
 نجعله مياها او مجرد الانفصال كما في السمع وكل منها يستلزم المادة على ما سبق من برهاني
 الانفصال والانفعال مع ما عليهما من الاشكال والاختلاف في ان هذا مع كونه محالفا
 لظاهر تقرير القوم يستل على استدراك لان امكان الانفعال لازم قط ا فلا معنى اضم
 الانفصال اليه وجعل اللازم احدهما ولا ينبغي ان يحل على هذا المعنى عبارة شرح
 الاشارات حيث قال هذا الاعتراض ليس بقادح في الفرض لاننا لم نجعل لزوم المحال
 مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال وانما معناها انا
 رتبة لزوم المحال على لزوم الانفصال ولزوم الانفصال جميعا فان ثبت كلا التزمين
 فذاك والا فلا خفاء في لزوم الانفعال وهو كاف في لزوم المادة وثانيهما ان ليس المراد
 انفصال الجسم في نفسه بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض لمعنى عدم الاتصال
 عما من شأنه الاتصال فان هذا هو المحجوج الى المادة لا بمجرد التميز والافتراق وللتنبية
 على هذا المعنى تعرضوا مع الانفصال للاتصال والا فلا دخل لاتصال الاجسام بعضها
 ببعض في اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا يحل ما قال في شرح الاشارات
 ان المناظرة بين الاجسام لا تصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها

بعض و ذلك مستلزم للمادة ولما لاح على هذا الطريق ان الضمف بناء على انه بنوا
ثبوت المادة على امكان الاتصال والانفصال في الجسم نفسه حتى لو لم يوجد الاجسام
واحد كان كذلك للاتصال والانفصال فيما بين الاجسام وان دعوى امكان الاتصال
فما بين كل جسمين حتى الفلك والنصر بحسب الطبيعة الجسمية ربما لا يسع عدل الى
طريق الانفعال فقال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والسككية من
فاعلهما في الامتداد الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال المتضمنة للمادة واجيب عن
النقض ايضا بوجهين احدهما ان هناك مادة تقبل الكلية والجزئية لقبولها بذاتها
الاتصال والانفصال فيعود اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء الى اختلاف
القابل وان كان الفاعل واحدا هو الصورة النوعية بخلاف الصورة الجسمية اذا
فرصناها مجردة عن المادة فانه لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية بالاقسام
والكلية بالانضمام من لواحق المادة وثانيهما ان هناك مانعا هو الجزئية فانه لما حصل
لكل ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء مادام الجزء جزءا والكل
كللا ولا يتصور ذلك في الصورة المجردة عن المادة وهذا عائد الى الاول الا انه يرد
عليه ان الجزء وان امتنع كونه على مقدار الكل لا يمنع كونه على شكله كندو بر الفلك
و حائله والمقصود بالنقض هو الشكل واما المقدار استطراد وجوابه ان الجزئية
تتبع لزوم كون الجزء على شكل لكل ضرورة امتناع كرية جميع اجزاء الكرة وهذا
كاف في دفع النقص على ان مقتضى عدم التعدد في الفاعل والقابل هو ان يكون
شكل الجزء والكل واحدا بالنقض ولا خفاء في ان الجزئية تمنع ذلك (حال الرابع ٦)
قد ثبت امتناع كل من الهوى والصورة بدون الاخرى فاحتج الى بيان ذلك على
وجه لا يدور و ذلك ان الهوى يحتاج في بقاءه الى صورة لا يبينها وتبقى محفوظة
بصور متواردة كالسقف يبقى بطايم زوال واحدة وتقام اخرى نعم قد يلزم صورة
واحدة لاسباب خارجية كما في الفلك والصورة تحتاج في تخصصها الى الهوى المعينة
التي هي محلها لما علم من ان تشكلها انما يكون بالمادة وما يقعها من العوارض وليست
الصورة حلة للهوى لكونها حلة فيها محتاجة اليها و لكونها مقارنة لما هو متأخر
عن الهوى اتمنى التناهي والشكل التامين للمادة و لكونها جائرة الزوال الى صورة
اخرى مع بقاء الهوى بعينها ولا يعقل في الشيء المميز ان تكون علته شيئا لا يميزه
وليست الهوى حلة للصورة لما تقرر من ان القابل لا يكون فاعلا ومن ان
الهوى لا تقوم بالفعل الا بالصورة فتكون محتاجة اليها في الوجود متأخرة عنها
ولانها قابلة لاصور غير متناهية فلا تكون حلة لشيء منها لعدم الاولوية وان انضم اليها
ما يبعد الاولوية لم يكن للهوى الا القبول والحق ان بيان كيفية تعلق الهوى بالصورة
وامتناع حلة احدهما للآخرى و وجوب تقدم الصورة على الهوى من حيث هي

ان التلازم بينهما
ليس لعملية احدهما
بل لاحتياج الهوى
في بقائها الى صورة
ما والصورة في
تخصصها الى هوى
بينهما من

صورة ما وتأخرها عنها من حيث هي صورة مختصة على وجه يندفع عند ما يخ
عليه من الاشكالات صريحا والتأخرون قد بذلوا فيه المجهود وبلغوا مداه ولو
علمنا فيه خبر الاوردناه (قال الخامس ٧) من تقاريع القول بالهبول والصورة اثبات
صور نوعية هي مبادئ اختلاف الانواع بالاثار وبيانه انه لاخلاف في ان الاجسام آثارا
مختلفة كقبول الانفكاك والاثبات بسهولة كما في الماء او بغير كما في الارض او امتناع
عن ذلك كما في الفلك والاختصاص بمالها بحسب طبعها من الاشكال والامكنة
والاوضاع وليس ذلك بمجرد الجمعية المشتركة ولا الهبول القابلة وهو ظاهر ولا
بامر مفارق لتساوي نسبتها الى جميع الاجسام ولان الكلام في آثار الاجسام فيلزم
اختلاف اثنين ان تكون بامور مختصة مقارنة ويجب ان تكون صور الا اضرارا لانا
ننقل الكلام الى اسباب تلك الاضرار فيتسلسل ولان تنوع الاجسام ونحصلها موقوف
على الانصاف بتلك الامور ومن المحال تقوم الجوهر بالعرض واعتراض بان التردد
الذكور يجرى في اختصاص كل جسم بماله من الصورة وقرره الامام بان اختصاص
الجسم بهذه الصورة مثلا لو كان لاجل صورة اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق
المساواة فيلزم امتداد كل صورة الى صورة لا الى نهاية اوعلى طريق المسابقة بان
تستند الصورة الحاصلة في الحال الى صورة سابقة عليها فيندفع اصل الاحتياج
لجواز ان يستند كل عرض الى عرض سابق عليه فاجاب بانه على طريق المسابقة
و يمتنع مثله في الاضرار لانها مستندة الى مبادئ موجودة في الاجسام تعيدها عند
زوالها بالعرض لوجهين احدهما ان الماء المتحضر بالثار يعود باردا فلو لا ان في جسم
الماء شيئا يحفظ الذات عند ملأه التار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية فانها اذا
زالت الى الهوائية لا تعود بالطبع و ثانيهما ان كفيات العناصر تكسر صرافتها
عند الامتزاج ولا كسر سوى الصورة لما سمي في بحث المزاج وانت خبير بان هذا
انما يثبت ان كل عرض كذلك اى بحيث ان يعود بعد الزوال وينكسر عند الامتزاج
والا فيعوز ان تكون الاضرار التي كذلك مستندة الى امور محفوظة هي اضرار
يستند كل منها الى عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كالصور ولذا قال امام في موضع
آخر ان الذي حصل بالليل هو امتداد هذه الاضرار من الين والكيف وغيرها
الى قوى موجودة في الجسم واما انها صور لا اضرار فلا بل الاقرب عندها انها من قبيل
الاضرار والحاصل انه كما لا يمتنع تماثل الصور على الاطلاق لا يمتنع تماثل
الاضرار التي يستند اليها ما يعود بعد الزوال فيكون كل سابق معدا لاحق و يرجع
اختلافها الى اختلاف الاستعدادات وان كان البداء واحدا وقد يقال نحن نعلم بالضرورة
ان ههنا آثارا صادرة عن الاجسام كالا حراق للثار والقرطيب للساء فلو لم يكن فيها
الهبول والصورة الجمعية لما كان كذلك فلا بد فيها من امور هي مبادئ تلك الآثار

ان اختلاف الاجسام
في الآثار ليست
لجمعية المشتركة بل
لامر يخص غير
عارض دفعا للتسلسل
وهو الصورة النوعية
ونوعها باختلاف
الصور فان التزم
بقاها لا الى نهاية
او امتداد اختلافها
الى اختلاف
الاستعدادات الترتيب
مثله في العواض وقد
يقال ان مبادئ آثار
الاجسام امور بها
بنوعها وحصلها
فلا يكون الاجوهر انا
مقومة وحاصلة انا
تقطع باختلاف
حقيق الماء والثار مثلا
مع الاشتراك في المادة
والصورة الجمعية
فلا بد من الاختلاف
لثبوت جوهرى تسمية
الصورة النوعية و
متناه على امتناع تقوم
الجسم بغير قائم بجزءه
او بجزء غير حال في
مادته من

ولاخفاء فان الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع فتدورها
وتحصلها انما يكون باعتبار تلك المبادئ فتكون صورها لا امراضا لامتزاج تقوم
الجوهر بالمرض وحيث تدفع ما يسأل لم لا يجوز ان تكون تلك الآثار مستندة الى
القاعل المختار او يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام
دون بعض او يكون اختلاف الآثار من المفارق بحسب اختلاف استعدادات
الاجسام وهيولياتها وبهذا يظهر انه يكفي في اثبات الصور النوعية ان يقال نحن
نقطع باختلاف حقيقى الماء والنار مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية فلا بد
من الاختلاف بقوم جوهرى نسجه الصورة النوعية ويرد على التقريرين بسد
تسليم اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الآثار صادرة عنها وكون هيولياتها متفقة
الحقيقة وكذا صورها الجسمية انما لا نسلم لزوم كون ما به الاختلاف جوهر احالا
في الهولوى ليكون صورة ولم لا يجوز ان يكون عرضا قائما باحد جزئيه لا بالجسم
نفسه ليدفع بان العرض الحالى في الجسم متقوم به متأخر عنه فلا يكون مقوما له متقدما
عليه او يكون جوهر غير حال في مادته فلا يكون صورة ويكون الاحتياج فيما ينسب
وبين الجزئين الاخرين على وجه آخر غير الحلول والحقي ان اثبات الصور الجوهرية
سما النوعية صبر وان الذى يعارضها هو ان الماء والنار متماثلتان بالحقيقة مع الاشتراك
في الجسمية كالانسان والفرس في الحيوانية واما ان في كل منهما جوهر يختلف
بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك حالا في الاول هو الصورة الجسمية وآخر مختلف
بالحقيقة حالا فيه ايضا هو الصورة النوعية وهكذا في ما مر انب امتراج العناصر
الى ان تنتهى الى النوع الاخير كالانسان مثلا فيكون في مادته جواهر كثيرة هي صور
العناصر والاخلاط والاعضاء واورها صورة نوعية انسانية حاة غير النفس الناطقة
المفارقة فلم يثبت بعد وما يقال ان الاجزاء الظلية انما تؤخذ من الاجزاء الخارجية
فلا بد في اختلاف انواع الجنس الواحد من صور مختلفة بالحقيقة هي ما أخذ الفصول
ليس بمستقيم لانهم جعلوا العقول والنفس انواعا بسيطة من جنس الجوهر ولان
الجزء الخارجى قد لا يكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة اللهم الا بغير التسمية ووقع
في دياجعة الاخلاق الناصرية ما يشعر بان على الصورة الانسانية طراز عالم الامر
اي المجردات وكأنه اراد انها لغاية قربها من الكمالات واعدادها البدن ليقول تعلق
النفس به شبهة بالمجردات وان كانت حالة في المادة او اراد بكونها من عالم الامر ان
وجودها دفعي لا كالهولوى ومالها من الاطوار في مدارج الاستكمال والاستعداد واما
ما يقال من انه اراد بها النفس الناطقة بدليل امتشاده بقوله تعالى يزل المثلثة بالروح
من امره فيكذبه تصريحه بانها سبب استعداد البدن لتعلق النفس به وان النفس مبدأ
لوجودها (قال المبحث الخامس) بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ في بيان

في احكام الاجسام
فيها انها متماثلة
لاختلف الالبوارض
ويجوز على كل ما يجوز
على الآخر ويتفق
على ذلك اسناد
اختلاف العوارض
الى القادر المختار
وخرق السموات
وكثير من خوارق
الصادات وذلك
لكونها من بعض
الجواهر الفردة
المتماثلة ولاشراكها
في الصبر وقبول
الارض واقسام
الجسم اليها وقد
بهر ان المراد
بماثلها الاتصاف في
المنهزم المشترك بين
الانواع المختلفة
كالمليون مثلا فيستدل
بان حد الجسم على
اختلاف عباراتهم
فيه واحد غير مشتمل
على تنزيع واختلاف
انفواص انما هو
لاختلاف الانواع
مق

احكامه فيها ان الاجسام متماثلة اى متحدة الحقيقة وانما الاختلاف باعوارض وهذا
اصل يتنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبت القادر المختار وكثير من احوال
النوبة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد ان يكون مرجع مختار اذ نسبة
الوجوب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على
النار والحرق على الماء ثبت جواز ما قتل من المجزئات واحوال القيامة ومعنى هذا
الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة
لا تصور فيها اختلاف حقيقة ولا يحصى لمن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام
بالحقيقة من جعل بعض الاعراض داخلية فيها وقد يستدل بان الاجسام متساوية
في الصير وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس وبان الجسم ينقسم الى
الفلكي والعنصري بماله من الاقسام ومورد القسمة مشترك وبان الاجسام يلبس
بعضها ببعض على تقدير الاستواء في الاعراض ولولا تماثلها في نفسها لما كان كذلك
والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من نوه ان المراد تماثلها انحصارها في مفهوم
الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحتها فتمسك بان الحد الدال على ماهية
الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع قسمة فيه
فلذلك اتفق الكل على تماثله فان المخططات اذا جمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم
ضرورة كايقال الجسم هو القابل للابعاد الثلاثة او الممثل عليها فيم الطبيعى والتعليل
ومنهأ هذا التوهم امتداد ان يذهب عاقل الى ان الماء والنار حقيقة واحدة لا تختلف
الا بالادوار كالانسان دون الفصول والنوطة كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع في ان
الجسم جنس بعيد ثم قال وقول الظلام يخالفها لخالف خواصها انما يوجب تماثل
الانواع لا تخالف المفهوم من الحد (قال ومنها ٢) اى من احكام الاجسام انها باقية
زما بين واكثر بحكم الضرورة بمعنى اننا نعلم بالضرورة ان كذا وذا نادى يوتا
ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات بل ان كان في العوارض
والهيات لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك
بجهد الامثل كافي الاعراض وقد يفهم من البقاء الدوام وامتناع الفناء وعليه يحمل ما
قال في البحر يدان الضرورة فاضية بقاء الاجسام وتبين بان غاية امرها التفرق والانقسام
وهو لا يوجب الانعدام وانت خبير بان دعوى الضرورة في ذلك في غاية الفساد كيف
وقد صرح بجوازه في بحث المعاد واستدل على جواز الدم تارة بالحدوث فانعدام
السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذلك الثاني وتارة بالامكان فان
معناه حوازل كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات واجيب بان هذا لا ينافي الامتناع
بالغير على ما هو المتنازع فانه يجوز ان يكون الشيء في ذاته قابلا لعدم السابق واللاحق
جميعا وينتج احدهما او كلاهما لعل والحاصل ان الحدوث لا ينافي الابدية كافي النفس

٢ انها باقية بحكم
الضرورة لا بمجرد
البقاء في الحس وقابلة
لفناء لكونها حادثة
على ما ساقى ولقوله
تعالى كل شيء هالك
الا وجهه وهلاك
اليسيط لا يتصور الا
بنسائه ولا ينفى ان
الحدوث انما يقتضى
امكان عدم الذات
وهو لا ينافي امتناعه
بالغير وهو المتنازع
فان استروح الى ان
الحكم هو الامكان
تحتيثبت ما به الامتناع
كان ذكر الحدوث
مستدركا متى

٣ شبه امتناع بقاء الاراض النشأة بين ٣١٩ البقاء، وضحة الفناء، وأعرضت مثلها في الأجسام اعتبر النظام

دليل قبول الفناء
فالزعم عدم البقاء
والكرامية ضرورة
البقاء فالزعم امتناع
الفناء وقد عرفت
الجواب مع امكان
الفرق بان الاراض
مشرولة بالجواهر
المشرولة بها فتدور
بخلاف الجواهر فانه
يجوز ان يبقيا الله
تعالى بأرض متعاقبة
يحتاج اليها الجواهر
ويصيرها بلا واسطة
او بعدم خلق تلك
الارض والارض
الذي هو الفناء واحدا
او متعددا على
اختلاف المذاهب
ومسكت الفلاسفة
في امتناع فنائها
باصولهم الفاسدة
من انها مستندة الى
القديم الجاهل بمقترة
الى مادة لا تقبل العدم
لا تساهل في تسلسل
المواد لا تغير ذ من
الصورة لما مر من
٨ لتأهيد ومن حير
بحكم الضرورة الان
خصوصيات ذلك
عندنا بمحض خلق الله

الناطقة على رأى ارسطو والامكان لابتاقى الابدية والاولاية تكفى القدماء الزمانية دون
الذاتية على رأى الفلاسفة وقد يستدل بحقوقه تعالى كل شئ هالك الاوجهه وكل
من عليها فان وغير ذلك من العمومات مع القطع بان الهلاك والفناء في المركبات
وانجاز ان يكون باطلال التركيب ووزوال الصور لكن في البساط واجزاء الجسم
من الجواهر الفردة او الهولي والصورة لا يتصور الا بالانعدام (قال وحين اقتضت ٣)
يعنى ان ما ذكر في عدم بقاء الاراض من انها لو بقيت لامتنع فنائها لما كان جاريا
في الاجسام ايضا على ما سبق اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالزعم انها
لا تبقى زمانين وانما تجدد بتجدد الامثال كالارض قولنا بتفناء اللزوم لانفناء اللازم
والكرامية قضاء الضرورة بقائها فالزعم امتناع فنائها قولنا بقوت اللازم ثبوت
المروم وقد سبق في بحث امتناع بقاء العرض بطلان دليل هذه الملازمة فاندفع ما ذكره
الفرقان مع امكان التفصي من النقص بانه يجوز ان نفنى الاجسام بعد بقائها بان لا يخلق الله
تعالى فيها الاراض التي يكون بقاء الجسم محتاجا اليها مشروطا بها كالاكوان وغيرها
على ما ذهب اليه القاضي وامام الحرمين او بان لا يخلق فيها العرض الذي هو البقاء كقال
الكبير او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعددا كما قال ابو على انه تعالى لا يخلق
لكل جوهر فناء واما غير متعدد كقال غيره ان فناء واحدا يكفي لانفناء كل الاجسام وزعم
بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبنى على ان الجسم عند مجموع اراض
والعرض غير باق وقد نبهناك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون
والعلم والاربعية من الاراض الاجسام قائمة بانفسها ولما الفلاسفة فلا نزاع لهم
في فناء الاجسام بزوال الصور النوعية والهيئات التركيبية وانما النزاع في فنائها بالكلية
اعنى الهولي والصورة الجمعية ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازلته المستلزقة لادبته
فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وسيرد عليك شبههم بلجوبتها (قال ومنها ان الجسم
لا يتناول من شكل ٨) لانه متناه على ما سيحى وكل متناه فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئة
احاطة الهاية بالجسم واما الانتقال الى الخير بمعنى فراغ يشغله فضرورى وانما يذكر
هو وامثاله من الاحكام الضرورى في الباحث العلمية من حيث يقتضى الى تنبيه اوزياد
تصديق وتفصيل او تعقيب تفريع او يقع فيه خلاف من شذوذة ثم استناد خصوصيات
الاشكال والاحياز الى القادر المختار هو المذهب عندنا كما سيحى وذهبت الفلاسفة
الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيرا طبيعيا لانه عند انخلو من جميع القوايسر
والاسباب الخارجية يكون بالضرورة على شكل معين في حير معين وهو المعنى بالطبيعي
وعلى هذا الابد الاعتراض بانه يجوز ان يقتضى شكلا ماو حير اما ككل جزء من اجزاء
الارض وتستند الخصوصية الى سبب خارج كإرادة القادر المختار لا يقال لعل من
الاسباب ما هو من اوازم ماهيته فيكون فرض انخلو عنه فرض محال فيجوز ان يستلزم

تعالى وزعمت الفلاسفة ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيرا طبيعيا بضرورة انه لو خلو وطبعه لكن على شكل وفي حير

محالا هو الحلو عن الشكل والميز لا نقول ما يقتضيه لازم الماهية يكون طبيعيا لا قسريا
وهو ظاهر ولم يردوا بالميز ههنا الممكن بمعنى الصنع الباطن من الحلو حتى يرد
الاعتراض بان الجسم قد لا يكون له محل كالمحدد فضلا عن ان يكون طبيعيا ولا الفراغ
الذي يشغله الجسم لما قال ابن سينا ان كل جسم له حيز طبيعي فان كان ذلك ممكن
كان حيزه مكانا وقال ايضا الاجسام الاول حيز اما ممكن واما وضع ترتيب فان قيل
الاختصاص بالميز الطبيعى كما انه ليس مملا بالاسباب الخارجية كذلك ليس مملا
بالجسمية ولو ازمها بل لابد من خصوصية فيقتل الكلام اليها ونس قلنا قد سبق في
بحث الصور النوعية ما يزيل هذا الاشكال وانتقوا على ان الميز الطبيعى لا يكون الا
واحدا لان مقتضى الواحد واحد ولا نه لو تعدد فتد عدم القاسر اما ان يحصل
فيهما وهو مع الضرورة اوفى احدهما فلا يكون الاخر طبيعيا وايضا اذا بقى خارجا
بالفسر فتد زوال القاسر اما ان يتوجه اليهما وهو مع اوالى احدهما وفيه ميل
عن الاخر فيصير للمط بالطبع مهر ويا بالطبع اولا يتوجه الى شئ منهما فلا يكون شئ
منهما طبيعيا لا يحال يجوز ان يكون الحصول في احدهما اوالى اليه بحسب ما يتفق
من الاسباب المختصة ماننا من الآخر لانا نقول الكلام فيما اذا فرض خايبا عن جميع
الاسباب الخارجية نعم يرد عليه انه يجوز ان لا يحصل في احدهما ولا يتوجه اليه لامتناع
الترجح بلا مرجح وكون كل مانعا من الآخر بل بقى حيث وجد وجعل صاحب
المواقف اثبات الميز الطبيعى من فروع القول بالهيول نظر الى ان القائلين بالجزء
يصلون الاجسام نه لا تختلف الالبوارض (فان ومنها انه يتبع ٤) اعلم ان ظاهر
مذهبي المنع والنجوى ليس على طرفي النقيض لان حاصل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين
انه يجب ان يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض اى من كل جنس من اجناس
الامراض اذا كان قابلا له كذا في نهاية القول وقال امام الحرمين مذهب اهل الحق
ان الجوهر لا يتخلو من كل جنس من الامراض وعن جميع اضدادها ان كان له اضداد
وعن احد الضدين ان كان له ضد وعن واحد من جسمه ان قدر عرض لاضده ولا
خلاف في امتناع الحلو من الامراض بمد قبولها وحاصل الثاني انه يجوز ان لا يوجد
فيه شئ من الامراض اما في الازل كما هو رأى الدهرية القائلين بان الاجسام قديمة
بنواتها محددة بصفتها واما فيما لا زال كما هو رأى الصالحية من المعتزة فرجع الاول
الى ايجاب كلئى والثاني الى سلب كلئى والاشبه هو الايجاب الجزئى بمعنى انه يجب
ان يوجد في كل جسم شئ من الامراض الا ان الله تالين بالتفصيل منهم من خصه بالالوان
بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شئ من الالوان وهم المعتزلة البعدادية ومنهم من خصه
بالاكو ان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة او السكون والاجتماع او الافتراق وهم
البصرية واحتجاج المانين بان الجسم متحقق في الزمان ومتكثر بالعدد فلا يخفى عن حركة

ويلازم ان يكون معيناً
لاستحالة الحصول
في البهيم ولا يكون الا
واحد الكون مقتضى
الواحد من
٤ خلو الجسم من
المرض ومنه وجوز
بعض الفلاسفة في
الازل وبعض المعتزلة
فيما لا يزال مطانسا
وبعضهم في الاكون
وبعضهم في غير الاكون
اخرج المانعون بانها
لا تتخلو عن الحركة
والسكون وعن
الاجتماع والافتراق
وبانها نه لا تتأخر
ولا تشخص الا
بالامراض ووجود
غير المتخصص محال
والجواب ان هذا
لا يشيد العموم المتنازع
الا اذا اعتبر البعض
بالبعض وهو باطل
واخرج المجوز بان اول
الاجسام خال عن
الاجتماع والافتراق
والهواء عن اللون
فان عدم ادراك
الحسوس بلامانع دليل
العدم وادعاء المانع
بلا بيان مفض الى
بالمنطقة من

٣ لوجه الاول انه لو وجد بعد غير مثناه ﴿٣٢١﴾ لا مكن بالضرورة ان تعرك اليه كرة فيقبل قطرها الموازي له

المسامة يلزم تعيين نقطة في الوجه لاولية المسامة ضرورة حدودها مع استقامته في الخط الغير المنتهي لان كل نقطة تقترض المسامة مع ما فوقها قبل المسامة معها لانها لمحاكاة تكون زاوية وحركة وكل منهما بحكم الوهم الصادق قبل الانقسام لالي نهاية والمسامة بالنصف منهما قبل المسامة بالكل فعلى هذا سقطت عن الملازمة مستدبا كما ذكر في انتفاء اللازم ومنع ثبوت المطلوب مستدبا بان الحال انما يلزم من لا نهي البعد مع القرض المذكور ومنع انتفاء اللازم مستدبا بان انقسام الزاوية والحركة لالي نهاية انما هو بمجرد الوهم واما اعتراض الامام بان الطول ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم والمسامة معه انما تحصل بعد المسامة مع نقطة

اوسكون واجتماع او افتراق على تقدير تمامه انما يفيد هذا الانجاب الجزئي لا الانجاب الكلي المدهى انم يصلح لاد على القائلين بالسلب الكلي وعلى البندادية القائلين بجواز انخلو عماءد الاولان وكذا احتجاجهم بان الشيء لا يوجد بدون الشخص ضرورة وتخص الاجسام انما هو بالاعراض لكونها متماثلة لتألفها من الجوهر المتماثلة فلو وجدت بدون الاعراض لزوم وجود الغير الشخص وهو محال لانفيد العموم اعني امتناع الجسم بدون احد الضدين من كل عرض لان البعض كاف في الشخص نعم يفيد عموم الاوقات اعني الازل وما لا يزال بخلاف الاول فانه ربما يمنع امتناع خلو الجسم في الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون ذلك في الزمان الثاني والثالث وعن الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم آخر فيحتاج في التعميم الى قياس ما قبل الاتصاف اعني الازل على ما بعده اعني ما لا يزال كقياس بعض الاعراض على البعض تعميلا للدليان في جمع الاعراض وتقريره ان اتصاف الجوهر بالعرض اما لذاته واما لقابليته له ونسبة كل منهما الى جمع الاعراض والازمان على السوية والجواب منع المتقدمين واتضح القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين في الجملة بوجه الاول انه لو لم يكن لكان الباري تعالى مضطرا عند خلق الجسم الى خلق العرض وهو يتناقى الاحتيار والجواب ان عدم القدرة على المح كوجود الملزوم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار الثاني انه لو لم يكن خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق الله تعالى جسما هو اول الاجسام بحسب الزمان واللازم قطعي البطلان الثالث انه لو لم يكن خلوه من جميع الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء لا يقال لانسل خلوه من اللون بل غايته عدم الاحساس به لانا نقول عدم الاحساس بغير شانه الاحساس بمع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه فان قيل من جهة السرائط انتفاء المانع وتحققه ممنوع فلنا فتح هذا الباب يؤدي الى جواز ان يكون بحضرتنا جبال شائعة واصوات هائلة ولا ندركها لمانع وقد يجاب بان السيف ضد اللون لا عدم (قل ومنها انها متناهية الابعاد ٣) حمل هذا من احكام الاحسام نظرا الى ان البعد الجسمي هو اتحقق بلانزع بخلاف الخلا وتخل القول بلاتساي الابعاد عن حكمة الهند وجع من المتقدمين وابي البركات من المتأخرين والسهوري من ادلة المانئين ثثة الاول برهان المسامة وتقريره نلظهر من المتن وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من الموازية الى المسامة هناك في غاية الوضوح لا يتوقف فيه العقل بل يكاد يشهده الحس ومعنى موازية الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما الى الابدية والمسامة بخلافها وانما اعتبر النقطة بحسب الوهم لان ثبوتها بالفعل غير لازم مالم يتقطع الخط بالفعل وفيما اوردنا من تقرير البرهان اشارة الى دفع اعتراضات تورده عليه فنها منع لزوم اول نقطة المسامة مستدبا بنا ذكرنا في بيان استحالة اللازم وتقريره انه على تقدير لاتساي البعد لا يلزم

فوقه خارج العالم وهكذا الى نهاية (٤١) فلم يرد عدم نهي (ل) الابعاد فيجوابه ان هذا من الوهميات الصرفة من

اول نقطة المسامحة لان الحركة والزاوية يتقسمان لا الى نهاية فقبل كل مسامحة مسامحة
لا الى اول ولا خفاء في ان هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بان المسامحة حصلت بعد
ما لم تكن فيكون لها اول بالضرورة ليس بموجه الا ان يحمل مصادرة في المقدمة
وجوابها التفتي بكل قياس استثنائي استثنائي فيه نفى الثاني فانه لو صح
ما ذكر لصح فيه الاستدلال على نفي الملازمة بما ذكر في بيان استحالة اللازم
وقساده بين والحل بان هذا لا يبنى الملازمة لان الملتزم محال فبحاز استلزامه للتبيين
مثلا لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور لزم ثبوت اول نقطة المسامحة لما ذكرنا
وعدم ثبوته لما ذكرتم على انه يصح ان يقال لو وجد البعد مع الفرض المذكور فاما ان ثبت
اول نقطة المسامحة او لا ثبت وكلاهما محال لما ذكرتم الاحتجاج فان قيل حدوث
المسامحة لا يقتضي الا ان يكون لها بداية بحسب الزمان فن ان يلزم البداية بحسب
المسافة اعني اول نقطة المسامحة قلنا من جهة ان الزمان منطبق على الحركة المنطوقة
على المسافة قلنا لم يكن لها اول لم يكن للحركة اول فلم يكن للزمان اول ومنها ان
الحال انما يلزم على تقدير لانهاى البعد مع الفرض المذكور وهو لا يستلزم استحالة
لانهاى البعد لجواز ان يكون تلخيصا للمجموع وجوابنا نعم بالضرورة امكان
ما فرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهي فحين كونه المنشأ لزوم المحال
ومنها التالام استحالة اول نقطة المسامحة في الخط الغير المتناهي وما ذكر في بيانه باطل
لان اتسام الحركة والزاوية لا الى نهاية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه ان احكام
الوهم فيما يفرض من الهندسيات صحيحة تكاد تجري مجرى الحسيات لكونها على
طاعة العقل بحيث لا يمنع الامكارة ولهذا لا يتبع فيها اختلاف آراء وانما الكاذب
هي الوهميات الصرفة مثل الحكم في العقولات بما ينص المحسوسات كالحكم بان كل
موجود ذو وضع ولما افترض الامام بان هذا الدليل مقولوب لانه لما كانت المسامحة لكل
نقطة بعد المسامحة لما فوقعها لم يفتقر الى ابعاد وبيانه على ما في المطالب العالية
ان اعظم ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعني الخط المسار بمركزه
الواصل بين قطبيه فاذا فرضنا كرة بجمل قطرها الموازي للصور المسامحة حدثت
زاوية قابلة للقسمة ولما لا يكون الخط الخارج على نصفها مسامحة لنقطة فوق
طرف المحور ويكون هناك ابعاد يفرض فيها نقط لا الى نهاية فجوابه ان هذا من
الوهميات الصرفة التي لا يصدقها العقل اذ ليس وراء العالم خلاء او ملاء يند فيه
الخط او ينهي اليه طرفه وما ذكر الامام من ان صريح العقل شاهد لمسامحة طرف
هذا الخط لنسب ووقوعه خارج العالم وان انكاره مكابرة في الضروريات مكابرة
(قال الثاني) هذا هو البرهان السلي وحاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية لزم
امكان عدم تنامي المحصور بين حاصرين وهو محال وجه الاروم على ما نقل عن

٧ انما يفرض من نقطة
خطين يزداد البعد
بينهما على نسبة زيادة
امتدادهما بحيث توجد
كل زيادة مع الزيادة عليه
في بعد فلو امتد الى
غير النهاية يلزم
لضرورة المحافظة
على النسبة وجود بعد
مشتمل على الزادات
الغير المتناهية زائد
على البعد الاول بقدره
مع انحصاره بين
الحاجزين والواضح
ان يفرض كون البعد
دائما بقدر الخططين
بان يجعل الزاوية ثلثي
خامسة والثلث مساوي
الاضلاع فيلزم
بالضرورة من عدم
تأنيهما وجود بعد
بينهما غير متناه فان
قبل هذا توقف على
ان يكون للامتداد
طرف فيحقق بعد
هو آخر الابعاد وهو
مصادرة قلنا لا بل
يستلزمه وهو خلف

انقد ما انا نخرج من نقطة خطين كثناني مثلث ولاخفاء في انهما كلما يمتد ان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واعرض عليه ابن سينا بان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه لا ينهي الى بعد لا يكون فوقه بعد از يد منه وهو ليس بحج وائسا المحال وجود بعد بينهما يمتد طوله الى غير النهاية وهو ليس بلازم فقرره باننا فصل بين نقطتين متقابلتين من الخطين المقروصين خطا ونسمي بالبعد الاصل وامتداد الخطين حيثئذ بالامتداد بالاصل فلكون تزايد الابعاد بحسب تزايد الامتداد لازم من عدم تناهي الامتداد وحوادث زيادات على البعد الاصل غير متناهية لان نسبة زيادة البعد على البعد الاصل نسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل واذا قد امكن تساوي الزيادات فلتفرضها كذلك ولكون كل زيادة مع الزيد عليه موجودة في بعد لازم وجود بعد مشترك على الزيادات المتساوية الغير المتناهية لان ذلك معنى حصول كل زيادة مع الزيد عليه ولزم كونه غير متناه لان زيادة الاجزاء المقدارية بالفعل الى غير النهاية توجب عدم تناهي المقدار المشترك عليها بحكم الضرورة او بحكم امتناع التداخل وانما فرض الزيادات متساوية احقرا عا اذا كانت متناقصا فان انقسام المقدار بما ينهي الى ما يقبل الانقسام بالفعل فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي اولا يظهر واما في صورة التزايد فلاخفاء في ان الزائد مثل وزيادة فاللزوم فيه ان يظهر ولما كان في هذا التقرير تطويل مع كون استلزام عدم تناهي الزيادات لوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر لحص صاحب الاشراق في بعض تصانيفه البرهان باننا نفرض بعد ما بين الخطين دائما بقدر امتدادهما فلو امتدا الى غير النهاية كان ما بينهما غير متناه ضرورة ان المتناهي لا يكون مساويا غير المتناهي وعلى قدره وهذا اللزوم واضح لا يمكن منعه الامكانية لكن لما كان في امكان المفروض نوع خفاء قرره بعضهم باننا نفرض زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة وللزوم تساوي الزاويتين الحادتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من ساقى الثلث ولزوم كون زواياه مساوية لثابتين لازم ان يكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة ولزم من تساوي زوايا المثلث تساوي اضلاعه كل ذلك لما بينه اقليدس فيلزم من عدم تناهي الخطين عدم تناهي ما بينهما وحاول صاحب الاشراق سلوك طريقين بوجوب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة فاخترع البرهان القوسي وتقريره انا نخرج من مركز جسم مستدير كاترس ثلاثا خطوط قاسمته الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من كل ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساوي الزوايا والاضلاع ويلزم من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد بعد ما بينهما الى غير النهاية ومن تردد في لزوم تساوي الزوايا والاضلاع وجوز كون وتر زاوية مبدأ الخطوط الستة اقل

من الضلوعين لو اكثر قلندم شعوره بالهندسة واعترض على هذه البيانات بانها انما
تفيد زيادة الابعاد والانما علمت فيما بين الخططين الى غير النهاية لاجودسة و بعد
تمدد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الابعاد يساوي الخططين
الذين هما ساقا المثلث فلا يتصور ذلك الا باقطاعهما وتاثيرهما فيكون اثبات التناهي
بذلك مصادرة على المطلوب ولو سلم المحال انما يلزم من المجموع المفروض وهو لا يستلزم
استحالة لانهاى الخططين والجواب انه لما لم يلزم تساوى اضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم
عدم تهاى قاعدته على تقدير لانهى ساقيه ظاهرا لا يمكن منه ولما السند قلنا
لا علينا لانه لما لم يلزم مساواة القاعدة للساقين وكانت متناهية لانحصارها بين حاضرين
لزم تهاى الساقين على تقدير لانهايهما فيكون اللانهاى محالا وحاصله ان لانهاى
القاعدة ليس موقوفا على تهاى الساقين حتى تلزم المصادر بل مستلزما فيلزم الحلف
و تبرره انه لو كان الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما لما ذكر
من الدليل لكن القاعدة لا تكون الامتامية ضرورة انحصارها بين حاضرين فيلزم
تهاى الساقين لان المتناهى لا يكون مساويا لغير المتناهى وقد فرضنا هما غير متناهيين
هف ولما كون المحال ناشبا من لانهى الخططين فطلب الضرورى بإمكان ما عدا
من الامور المذكورة (قال الثالث ١) هذا برهان الطبقى وتبريره انه لو وجد بعد غير
متناهى نفرض نقصان ذراع منه ثم نطبق بين البعد التام والنقص فلما ان يقع بازاء
كل ذراع من التام ذراع من النقص وهو محال لا متناهى تساوى الزائد والنقص بل
الكل والجزء، اولا يقع ولا محالة يكون ذلك باقطاع النقص و يلزم منه انقطاع
التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع وقد مر في ابطال التسلسل ما على هذا البرهان
من الاعتراضات والاجوبة فلا معنى للاطالة (قال ومبنى الاول ٢) اى برهان
المساعدة على نفي الجوهر الفرد ليصح انقسام الحركة وراوية الى غير النهاية
ومنى البرهان السلبى على ان يكون لانهى البعد من جهات حتى يفرض انفراج
ساقى المثلث الى لا نهاية بل في الترسى لا بد من فرض اللانهى في جميع الجهات وكان
طرق السلبى مبنية على طريق الرم القائلين بلانهى الابعاد في جميع الجهات
ومبنى برهان الطبقى على مقدمات ضعيفة سبقت الاشارة اليها في ابطال التسلسل
مثل افتداده الوهم على التطبيق ومثل استلزام وقوع ذراع بازاء ذراع لتساوى ومثل
احتصاص ذلك على وضع وترتيب لعصل التنصيص عن البعض مما لا الاعداد
وحركات الافلاك (قال وقد كثرت الوجوه ٦) اى وهو الاستدلال على لانهى الابعاد
بتصرف في البراهين الثلاثة واسماة براهين ابطال التسلسل اما وجوه التصرف
في السلبى فقد سبقت واما في المساعدة فوجهان احدهما برهان الخلق وتبريره انه
لو امكن لانهاى الاعداد لامكن ان نفرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناهى ملازمه

١ انما ان نقص من
البعد الغير المتناهى
ذراعا نطبق فلما ان
يقع بازاء كل ذراع
ذراع فيساويان اولا
فيه قطعان وقد مر
مثله وهذه الثلاثة
الاصول في برهان
اللانهاى من

٢ على نفي الجزء
والثاني على ان يكون
اللانهاى من جهات
والثالث على مقدمات
واحدة من

٦ بتصرف في الثلاثة
من

٧ الاول ان مايلي الجنوب غير مايلي الشمال وما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه فلا يكون عدما

مقاطع خط آخر غير مثله وان تحرك تلك الكرة على نفسها بالضرورة يصير الخط
 الخارج من مركزها بعد المقاطعة مسامتا ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه على تقصص
 احد الحطين عن الآخر وهو لا يتصور الابتسطة هي طرف من احد الخطين وقد
 فرضناهما غير متاهيين هف ويرد عليه منع امكان حركة الخط الغير المتناهي سيما بحيث
 ينتهي من المقاطعة الى المسامطة الى الموازية واورد ابو البركات هذا المنع على برهان
 المسامطة وقبحه صاحب الاشراق في الطارحات ولا يظهر له وجه لان المفروض هناك
 حركة قطر الكرة وهو متناه وتاثيرهما برهان الموازية وهو ان نفرض قطر الكرة
 مسامتا لخط الغير المتناهي ثم موازيا له حركة الكرة فلا انتهاء المسامطة يلزم في الخط الغير
 المتناهي نقطة هي آخر نقطة المسامطة وهو محال لان كل نقطة تفرز كذلك فالمسامطة بما فوقها
 بعد المسامطة بها وما على برهان التطبيق فخل ان نفرض البعد الغير المتناهي اذوا ثم نقدر
 التطبيق من عدة الالوف منها وعدة الاحاد على ماسر في التسلسل او يقال ما بين المبدأ
 المحقق او المفروض وبين كل ذراع متناه لكونه محصورا بين حاصرين فينتهي الكل
 ولاه لا يزيد على ذلك الا الواحد او يقال الاذرع ممتدة في الوضع فخطيب بين قبلياتها
 وبديانها فان لم يساويا بطل التضاف وان تساويا لم وجود زراع له بعدية لا قبلية
 لان لبدا قبلية لا بعدية وايضا اذا طبقا وقت قبلية الاول بازاء بعدية اثنائي وقبلية
 الثاني بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير انتهية فتبقى قبلية بلا بعدية فيبطل التضاف
 وايضا الاول قبلية بلا بعدية فلو كان لكل ماعدها قبلية وبعدية معالزم قبلية بلا بعدية
 (قال احمم المخالف بوجوده ٧) فان قيل الاولان لا يفيدان سوى ان وراء العالم امراله
 تحقق ما من غير دلالة على انه جسم او بعد ولو لم فلا دلالة على انه غير متناه فلتايفيدان
 بطلان رأى من زعم انه عدم محض ثم بطلان على تمام المطلوب بمعونة مقدمات معلومة
 مثل ان ما يلاق طرف العالم لا يكون الاخلاء وهو بعد او جسما وهو ذو بعد بل اذا بين
 استحالة الاخلاء تعين انه جسم ولا يكون متناهيا والا كان له طرف فيعود الكلام ويثبت
 ان ما وراءه ليس عدما محضا (قال خامسة ٨) جعل بحث الجهة خاتمة بحث تاهي الابدان
 لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وذلك ان طرف الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية
 بالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ثم انها موجودة ومن ذوات الاوضاع لانها مقصد
 التحرك بالحصول فيه ومنتهى الاشارة الحسية والمعدوم او المجرد يتمتع بالحصول فيه
 او الاشارة اليه وهذا بخلاف الحركة في الكيف كحركة الجسم من الباش الى السواد
 فان السواد مقصد التحرك بالتحصيل فلا يجب بل يتمتع ان يكون موجود الامتناع بتحصيل
 الحاصل ثم لا يضي ان معنى الحصول في الجهة الحصول عند هاء و لا و لا يابا ان معنى التحرك
 في جهة كذا التحرك في سمت يتأق اليها وذلك لان كلامن التحرك والحركة منقسم فلا يقع
 خيفة الا في منقسم والجهة لا قبل الانقسام اعني في مأخذ الحركة والاشارة اذ لو انقسمت

في جهة فتكون موجودة ذات وضع لا قبل الانقسام والا لو قسمت الحركة فيها فتكون الجهة منهاها من

محضا قلنا مجرد وهم
 والثاني ان الواقف
 على طرف العالم
 اما ان يمكنه مدايد
 فتم بعدا ولا فتم مانع
 قلنا لا يمكن لعدم
 الشرط لوجود
 المانع الثالث ان الجسم
 كلي لا ينحصر في
 شخص فلاتا هي
 افراد الممكنة كسائر
 الكليات بل توجد
 لعموم القبح قلنا
 الكلية لا تنقض سوى
 امكان كثرة افراد
 المفروضة بالنظر الى
 مفهومه ولا ينافي
 امتناع كلها وبعضها
 بموجب كل زوم
 الحالات المذكورة
 على ان معنى امكان
 افراد الغير المتناهية
 ليس اجتماعها في
 الوجود على ما هو
 المطلوب بل عدم
 انتهائها الى حد
 لا يمكن بعده وجود
 فرد آخر من
 ٨ فطرف الامتداد
 بالنسبة اليه نهاية ومن
 حيث كونه منتهى
 الاشارة ومقصد
 التحرك بالحصول

الى جزئين مثلا فلنزل الذى على التمرى اما ان لا يتجاوز التمرى بحر كنه اذا وصل اليه فيكون هو الجهة من غير مدخل للجزء الآخر واما ان يتجاوز فذلك الحركة اما الحركة عن الجهة فالجهة هي الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهي الثاني فقد لا يقال بل الى الجهة لا نقول الحركة في الشيء المنقسم لاحصائه تكون اما من جهة او الى جهة ويعود المحذور لقطع بلن الجهة هي مقصد التمرى للمسافة التي تقطع بالحركة وهذا يدل على انها لا تقبل الانقسام في مأخذ الحركة والاشارة وهو كاف في اقادة المطلوب اعني امتناع وقوع الجسم او الحركة فيها ولا يدل على انها لا تقبل الانقسام اصلا حتى لا تكون الانقطة بل ربما تكون خطا او سطحا في الكلام في ان طرف كل امتداد ومنه في كل اشارة جهة حتى تكون جهات كل جسم اطراف امتداداته فيكون على سطحه امر الجهة نهاية جميع الامتدادات ومنه في جميع الاشارات حتى لا يكون الاصل سطح محدد الجهات الحق هو الثاني (قال ثم انها ٣) اي الجهات غير محصورة في عدد بل اواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة امر ان احدها خاصى وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات وان يجهتا على وهو اعتبار حال الانسان فيماله من الرأس والقدم فيصحبهما له الفوق والتهت ومن البطن والظهر فيصحبهما القدم والحلف ومن الجنين الذين عليهما يدافى في القالب وهي اليمنى واخرى اضعف وهي اليسرى فيصحبهما اليمنى واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات بحسب القياس والمناسبة وكان في ذوات الاربع الفوق والتهت مائلى الظهر والبطن والقدم والحلف مائلى الرأس والذنب وليس شيء من الاعتبارين بواجب لصح انحصار الجهات في الست (قال والطبيعى منها ٧) اي من الجهات جهة العلو وهي مائلى رأس الانسان بالطبع والسفل مائلى قدميه بالطبع حيث لا يتبدلان اصلا والاربعة الباقية وضعية تبديل بتبدل الاوضاع كالتوجه الى المشرق يكون للمشرق قدماه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدماه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا فانه لا يصير مائلى وجهه تحتا ومائلى رأسه فوقا بل يصير رأسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتهت بمالهما فالشخصان القائمان على طرفي قطر الارض يكون رأس كل منهما فوق ورجلها تحت (قال والطول لا يلزم ان يكون بالاضافة الى السفل ٢) يريد دفع ما سبق الى كثير من الاوهام وهو ان الفوق والتهت متضايان لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر وكذا القدم والحلف واليمين والشمال والحق ان التضاييف انما هو بين الفوق وذى الفوق وكذا البواقي واما الجهتان فقد تمكنا في التعقل دل في الوجود كافي الارض فانه لا تحت لهما الا بالوجه فان جميع اطراف

٣ غير محصورة الا انه قد يستبر قيام الامتدادات بمضها على البعض او يعتبر ما للانسان من الرأس والقدم والظهر والبطن واليدن الاقوى والاضعف فالا يتحصص الجهات في الست من العلو والسفل والبواقي وضعية تبديل كالوجه للمشرق اذا واجهه المغرب بخلاف المنكوس من ٢ فان الارض لا تعقل لها الا بالوجه لان جميع اطراف امتداداتها القولية الى السماء من

ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها كما هو رأى اللين خلافاً للتأخرين من الفلاسفة فيهما حيث زعموا ان
الفلكيات قديمة سوى الحركات والاضواء الجزئية والنصريات قديمة بموادها وصورها بالحكمة نوما والنوعية
جنسا ولتقدمين منهم في الذوات خاصة حيث زعموا ان هناك مادة قديمة على اختلاف اثارهم في انها جسم وهو
العناصر الاربعة او الارض او النار ٣٢٧ والاله والهواء والبراق تلتطف وتكتشف السماء من دخان يرتفع
منه او جوهره فغيرها

او اجسام صفار صلبة
كريمة او مختلفة الاشكال
او ليست بجسم بل نور
وطلة او نفس وهوى
او وحدات مهيئت
فصارت نقطاً واجتمعت
النقط خطاً والمخطوط
سطحاً والسطوح
جسماً من

٣ الاول ان الاجسام
لا تخلو عن الحوادث
لانها لا تخلو عن
الارض قطعاً وهي
حادث لما قرر من
انتاع بقائها على
الاطلاق ولانها لا تخلو
عن الحركة والسكون
لان الجسم كونا في
الميز لا محالة فان كان
مبوقاً يكون في ذلك
الميز فسكون والا
فحركة وكل منهما
حادث اما الحركة
فلاقتضائها السبوقية
بالتغير سبقاً لاجتماع فيه

امتداداتها القطعية الى السماء قلها فوق فقط (قال ومنها ٤) اي ومن احكام الجسم
انها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة ههنا ثلثة الاول حدوث الاجسام بذواتها
وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم والثاني قدمها كذلك واليه
ذهب ارسطو وشيعته ونسب بالصفة ما بين الصور والارض وتفضل مذهبهم ان
الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها وارضها من الضوء والشكل واصل
الحركة والوضع بمعنى انها مفرقة حركة واحدة متصلة من الازل الالابد الان كل
حركة نفرض من حركاتها فهي مسبوقه باخرى فكون حادثة وكذا الوضع
والنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس
بمعنى انها لمزل تنصر اما لكن خصوصية النارية او الهوائية او المائية او الارضية
لا يلزم ان تكون قديمة لما سيجي من قبول الكون والفساد والثالث قدمها بذواتها
دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واشتلقوا في تلك الذات التي ادعوا
قدمها انها جسم اوليت بحسبهم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة
جلتها او واحد منها والبراق تلتطف وتكتشف والسماء من دخان يرتفع
من ذلك الجسم او جوهره غير العناصر حدثت منها العناصر والسموات او اجسام
صفار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم واختلفوا في انها كرات او مضلعات
وعلى تقدير عدم الجسمية فقبل هي نور وطلة والسلام من امتزاجهما وقبل نفس
وهيولى تملقت الاولى بالآخرى فصنعت الكائنات وقبل وحدات مهيئت وصارت نقطاً
واجتمعت النقط فصارت خطاً واجتمعت المخطوط فصارت سطحاً واجتمعت السطوح
فصارت جسماً وبالجملة فلما ثلث تقدم العالم مذهب مختلفة مفصلة في كتب الامام
والظاهر انهار موز واشارات على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء ولما قدمها
لصفاتها دون ذواتها فغير مقبول (قال لنا وجوه ٣) المشهور في الاستدلال
على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلوجهين احدهما ان الاجسام
لا تخلو عن الارض كما مر والارض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية
بما تقرر من ان القدم بنا في العدم والازلية تستلزم الابدية لكن اللازم باطل لما سبق

المتقدم والمتأخر وهو معنى الحدوث ولكونها في مرض الزوال قطعاً وهو بنا في القدم واما السكون فلا نه
وجودى لكونه من الاكوان وجاز الزوال لكون كل جسم قابلاً للحركة بالاتفاق وبديل انها متعاقبة يهوز على
كل ما يهوز على الاخر وانها اما بسيطة يصح لكل من اجزائها المتسabee ما يصح للآخر من الميز واما مركبات
يصح لكل جزء من بسيطها ان يعاس الآخر وما ذاك الا بالحركة ونوقض اجبالاً بالجسم حال الحدوث وتفصيلاً

بأن لا يمتنع أن يكون ان لا يمكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا يكون في حيز آخر
ولا كذلك في الازل لان ازليته ينافي المسبوقية والجواب ان الكلام في الكون المسبوق يكون آخر وليس الاساقفة
ينصق فيها كون لا كون قبله بل معنى الازلية الاستمرار في الازمنة المقدرة الماضية الغير المتناهية فلن قبل امتناع ازلية

﴿ ٣٢٨ ﴾

الحركات الجزئية لا يوجب

من ادلة امتناع جاء الا عراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا يخلو من
الحركة والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكل كون في الحيز اما حركة
او سكون لانه ان كان مسبوقا يكون في غير ذلك الحيز فحركة والا فسكون لما سبق
من انه لا معنى للحركة والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة والسكون حادث اما
الحركة فلو جهت احدهما انها تقتضي المسبوقية بالتغير لكونها تغيرا من حال الى
حال وكونا بعدم كون وهذا سبق زمني حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبق
بالتغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد
السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا وثانيهما
ان الحركة في معرض الزوال قطعاً لكونها تغيرا وتقصيا على التعاقب والروال
اعني طريق العدم ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فاذا جاز عدمه اتفق عدمه
واما السكون ففلا وجودي جاز الزوال ولا شيء من التقديم كذلك لما مر وانما قيد
بالوجودي لان عدم الحادث قديم يزول الى الوجود اذ دليل امتناع عدم القديم وهو
انه اما واجب او مستند اليه بطريق الایجاب انما قائم في الموحود اما كون السكون
وجوديا فلاه من الاكون واما كونه جاز الزوال فلا ان كل جسم قابل للحركة
اما اولا فلمد زراع الحصة في ذلك واما ثانيا فلا ان الاجسام متناهية فيجزئ على كل
منها ما يجوز على الآخر فاذا جاز الحركة على البعض يحكم المشاهدة جاز على الكل
واما ثالثا فلا ان الاجسام اما بسيطة واما مركبات فالبسيطة يجوز على كل من اجزائها
التشابهة المحصول في حيز الآخر وما ذاك الا بالحركة والمركبات يجوز على كل
من بسيطها المتماثلة ان يكون تماثلا الذي وقع بجزءه من هذا يقع بسائر اجزائه
التشابهة وذلك بالحركة واعترض على ما ذكر في بيان امتناع خلو الجسم من الحركة
والسكون بانه لو صح لزوم ان يكون الجسم في اول الكون مفكرا او ساكنا والالزام
باطل قطعاً لاقتضاء كل منهما المسبوقية يكون آخر وبما لان لم ان الكون في حيز ان
لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان مسبوقا بالكون
في حيز آخر وهذا في الاول محال لان الازلية تنافي المسبوقية بحسب الزمان واحيب
بان الكلام في الكون المسبوق يكون آخر لا قطع بان الكون الذي لا كون قبله

امتناع ازلية امتناع
ازلية ماهيتها
الكلي فيعوز ان
يكون كل حركة
مسبوقية بحركة لاني
بداية ويكون الجسم
مفكرا ازا وايدا
يعني انه لا يقدر زمان
الا وفيه شيء من
جزئيات الحركة
وبهذا يقع القدح في ان
ما لا يخلو من الحوادث
فهو حادث لان ذلك
انما هو على تقدير
تساي الحوادث
فالمدة التي في هذا
البابان بين امتناع
تساقب حوادث
لانهاية لها احيب
اولا بان حقيقة الحركة
هي التغير من حال الى
حال فالمسبوقية المتنافية
للازلية من لوازم
ماهيتها وثانيا بان
الكلي لا يوجد الا
في ضمن الحركي فقدم

(حادث)

الحركة مع حدوث كل من الجزئيات غير معقول

وثالثا بان تعاقب الحوادث لا الى بداية سواء كانت حركات او غيرها باطل بالتطبيق بحسب فرض العقل
بين جملة من الآن وجملة من الطوقا كما مر ولا اذا اعتبرنا سلسله من هذا الحادث المسوق لزم استمالتها على
سابق غير مسبوق تحقينا لتكاثر ما يستل عليه كل حادث من السابقة والمسبوقية المتضابعتين متى

حادث قطعاً وفيه المطلوب وعلى هذا فالتعريف ساقط لأن معنى الكلام أن الكون
أن لم يكن مسبوقاً بالكون في ذلك الحيز بل في حيز آخر كان حركة وما ذكر من أن هذا
يبقى الأزلية باطل لأن الأزل ليس عبارة عن حالة زمنية لاحقة قبلها ليكون الكون
فيه كوناً لا كون قبله بل معناه فني أن يكون الشيء بحيث يكون له أول وحقيقته الاستمرار
في الأزمنة المقدرة الماضية بحيث لا يكون له بداية كما أن حقيقة البداية هو الاستمرار
في الأزمنة الآتية لا إلى نهاية كان قبل ما ذكرتم من دليل امتناع الأزلية إنما يقوم
في كل جزئي من جزئيات الحركة ولا بدع مذهب الحكماء وهو أن كل حركة مسبوقة
بحركة أخرى لا إلى بداية والظن مضر كالأولاً بما معنى أنه لا يقدر زمان الاوقية
شيء من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ماهية الحركة أزلية وحيث قد ورد المنع على
الكبرى أيضاً لا نسلم أن ما لا يتصل من الحوادث فهو حادث وإنما يلزم لو كانت
تلك الحوادث متناهية فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية
على ما هو رأيهم في حركات الأفلاك وأوضاعها يجب أولاً بأقامة البرهان على
امتناع أن تكون ماهية الحركة أزلية وذلك من وجهين أحدهما أن الأزلية تناقض
المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة
عن التعبير من حال إلى حال وتمامي اللازم متناقض للزوم ضرورة وثانيهما بأن ماهية
الحركة لو كانت قديمة أي موجودة في الأزل لزم أن يكون شيء من جزئياتها
أزلياً إذا تحقق للكلية إلا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيها بأقامة
البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك أيضاً بوجوب أحدهما
طريق التطبيق وهو أن نفرض جهة من الحوادث المتعاقبة من الآن وأخرى
من يوم الطوفان كل منهما لا إلى نهاية ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل أجمالاً
بأن نقابل الأول من هذه بالأول من تلك وهكذا فاما أن يتطابقا فيتساوى الكل
والجزء أولاً فنقطع الطوقية ويلزم انتهاء الآتية لأنها لا تزيد عليها لا يقدر متناهية
وثانيها طريق التكافؤ وهو أن نفرض سلسلة من الحوادث المتعاقبة الذي هو مسبوق
بمحدث وليس سابقاً على حادث آخر بمنزلة الملول الأخير فاضرورة تضاد
السابقة والمسبوقية وتكافؤ المتضادين في الوجود لزم أن تتصل السلسلة على سابق
غير مسبوق وهو السهمي وتقرر آخر أن نفرض سلسلة من المسبوقية وأخرى من
السابقة ثم نطبق بينهما فضع مسبوقية الأخير بأزمنة سابقة مافوقه فيلزم الانتهاء
إلى ماله السابقة دون المسبوقية تحقيقاً للتضاد (قال وقد يذكر ٧) لبيان
امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية ونهاية وجوه أخرى منها أنه لما كان كل حادث
مسبوقاً بالعدم كان الكل كذلك فإنه إذا كان كل زنجي أسود كان الكل أسود
ضرورة ورد بمنع كلية هذا الحكم ألا ترى أن كل زنجي فرد وبعض من المجموع

٧ وجوه أخرى مثل أن
حدوث كل يستلزم
حدوث الكل وأن
قبول الزيادة والنقصان
يستلزم التناهي وأن
عدم تنامي الحركات
الماضية يستلزم امتناع
اتصافها وأن كل
جزء من الحركة لزواله
يجب أن يكون أثر
الختار دون الوجوب
فيكون حادثة وأن
الحركة أن كانت
مسبوقاً بأخرى امتنع
أزليتها والتعاقب
أوليها وأن كلاماً من
جزئيات الحركة
مسبوق بعدم أزل
فيه تقارن عدمها في
الأزل ضرورة أن
أخر البعض يناقض
أزليته فلو وجد حركة
في الأزل لزم اجتماع
التضييق والكل
ضعيف من

بمخالف الكل ومنها ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان لقطع بان دورات
 الفلك من الآن الى المآلة اهي اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات النمس
 اكثر من دورات زحل وعدد الايام اكثر من عدد الشهور والدين وكل ما قبل
 الزيادة والنقصان فهو متناه لان معنى نقصان الشيء من الشيء ان يكون بحيث لا يبقى
 منه شيء في مقابلة ما بقي من لرائد فيتناهي الناقص ويلزم منه ناهي الزائد حيث
 لم يزد عليه الا بقدر متناه ورد بعد تسليم المقدمة الاولى بمنع الثانية وانما يصح لو لم
 تكن الزيادة والنقصان من الجانب المتناهي ولا معنى للزيادة والنقصان ههنا الا ان
 تحصل في احدى الجملتين شيء لم يحصل في الاخرى وهو لا يوجب الانتماع كما في
 مراتب الاعداد ومنها انه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها
 لان ما لا ينهي لا يقضي ضرورة واللازم باطل لان حصول اليوم الذي نحن فيه
 موقوف على انقضاء ما قبله ورد بالتمتع فان غير المتناهي انما يستحيل انقضاؤه من
 الجانب الغير المتناهي ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكل ما هو كذلك فهو
 حادث مسبوق بالعدم اما الكبرى فلا تقدم واما الصغرى فلان كل جزء منجز
 من الحركة فهو على الزوال والانقضاء ضرورة كونها غير متقدمة الاجراء ولا شيء
 من الازل ياتر للوجوب لامتناع انتهاء المثلث مع بقاء علتة الموجبة واذا كان كل جزء
 من الحركة اثر الفاعل المختار كانت الحركة اثره لان الموجد لكل جزء من اجزاء
 الشيء موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك في بحث امتداد الحادث الى الموجب
 القديم وانه يجوز ذلك بشرط حادث فضاية الامر لروم بما قبل حوادث
 غير متناهية يكون حدوث اللاحق ههنا مسبوقا بانقضاء السابق ومنها ان
 كل حركة تفرض لا تخلو من ان يكون مسبوقا بحركة اخرى فلا تكون
 اولى ضرورة سبق العدم عليها الا لا تكون مسبوقا باخرى بل تتحقق
 حركة لاحركة قبلها فتكون ازل الحركات فتكون للحركة بداية وهو المطلوب
 ورد بما مضى الاول ولا يفيد الاحداث كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما
 النزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث اخر ومنها انه لو فرضنا تعاقب
 الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بعدم ازل لان ذلك معنى الحدوث ويرم
 اجتماع تلك العدميات في الازل اذ لو تأخرت من ازل المكان ازلها واذا اجتمعت
 العدميات في الازل فان حصل شيء من الوجودات في الازل لزم مقارنة السابق
 والسوق بل اجتماع التمتيع وهو محال وان لم يحصل فهو المطلوب واعتبر بان
 الازل ليس عبارة عن حالة متصورة متناهية بالطرف مجتمع فيها عدميات الحوادث
 حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لاجتماع التمتيع بل معنى ازالة العدميات
 انها ليست مسبوقا بالوجودات وهذا لا يوجب تقارنها في شيء من الافات بما يقال

انها لو لم تكن متعارفة في حين ما لكان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديما انما يستقيم فيما يباين عدده فالعدمات لا تتعارف في حين ما لعدم تباينها لا لتعاقبها (قال ولو لا القصد ٢) يريد ان التوم حاولوا بهذا الدليل التصريح بنفي ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الافلاك بحركاتها بمعنى ان كل حركة مسبقة باخرى من غير بداية وبعضهم من ان مواد العالم اجسام صغار اذلية لا تقبل الانقسام بالفضل وهي في الازل ساكنة يعرض لها الحركة فتكون المركبات من اجتماعها وبعضهم من انها مهيأة لتصادم فتتكون الافلاك والناصر والافق تقرير اخصر لا يفتر الى بيان ان السكون وجودي وان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان للحركة اجزلا مسبوقا بعضها بالبين وهو انه لو كان شيء من الاجسام قديما لازم اما كون قديم واما احاب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال اما الزوم فلان حصول الكون للجسم ضروري فان العقل اذا تصورده ونصور التعبير يترجم بثبوتها فان كان شيء من اكونه قديما فذلك والا كان كل كون مسبوقا بكون آخر لا ال بداية وهو الامر الثاني واما استحالة الامر من الاول لما سبق ان كل جسم قابل للحركة من حين الى حين اما بما في الحركة المستقيمة او باجزائه كما في الحركة المستديرة فيكون كل كون جابر الزوال ولا شيء من جاز الزوال بقدم لان ثابت قدمه امتنع عدمه وينكس الى ان ما جاز عدمه اتفق قدمه والثاني لما مر من طريق التسطيق وطريق تصانيف السابقة والمسبوقية وغير ذلك (قال الثاني ان الجسم محل الحوادث ٢) اي منتصف بهما بحكم الشاهدة ولا شيء من القديم كذلك لما سيجي في الالهيات فان قيل ان اخذت الصغرى كلية فالنقطة ظاهر ودعوى الضرورة باطله وان اخذت جزئية لم يقدح المطاعني حدوث كل جسم فان حدوث بعض الاجسام كالمركبات الضرورية مما لا نزاع فيه فلنا توحيد كلية وتبين بان الافلاك والناصر كلاهما تنصف بالحركات والاضواء الحادثة والناصر خاصة بالاضواء والاحوال الاخر ويلزم من حدوث السائط حدوث المركبات منها ضرورة (قال الثالث ٢) لاختفاء في ان الجسم بل كل ممكن يحتاج الى مؤثر ولابد من الانتهاء الى الواجب تعالى وسيجي انه فاعل بالاختيار وقد سبق ان كل ماهو اثر المختار فدهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجادها ولا يكون ذلك الاحال عدمه وبهذا ثبت حدوث ماسوى الصاعين الحرارة والامراض وليشكل تصفاه القديم ولا يمين الاعلى من يحصل سبب الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا الرابع الا انه لا يورف على اثبات كون الصانع مختارا لكن يثبت على العلة للنبوة وهي ان ما يور المؤثر في الشيء حال وجوده محصل لما صل وقد عرفت حلها واما الخامس فهو بيانه الاول الا انه بين فيه عدم خلو الجسم عن الحادث بانه لا يخلو عن مقدار مخصوص احرار مخصوص وكل منهما حادث لكونه اثر المختار انما سببه

٢ الى نفي ما ذهب اليه البعض من قدم الفلكيات وسرمدية الحركات والبعض من قدم اجسام صغار لا تنقسم فضلا مع سكونها ازالا ثم عروضا الحركة لها او بالعكس لكن ما قيل ان ثبوت الكون للجسم ضروري فقدمه يستلزم قدم الكون او تصانيف الاكوان من غير بداية وكلاهما محال لما مر من وهو ظاهر فيكون حادثا لما سيجي من امتناع تصانيف القديم بالحادث من ان الجسم اثر الفاعل المختار ابتداء او انتهاء لما سيجي من اثبات قدرة الواجب فيكون حادثا لما مر من

الرابع أن الجسم يمكن توكيده وكثته فيحتاج إلى وجوده والابحار حالة البقاء فتقتل الحاصل وحالة القدم
او الحوادث مستلزم لها وقد عرفت ما فيه الغفاس ان الجسم لا يخلو عن مقدار مخصوص هو حادث لاستانه
الى المختار ضرورة ان نسبة الوجوب الى كل المقادير على السواء وهذا مع منطه راجع الى ان ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث وكذا ما يقال انه لا يخلو من حيز ٣٣٢ مخصوص السادس ان الجسم لو كان قديما

فقدمه اما قديم
فيتسلسل او حادث
فيلزم حدوث الجسم
وضمته ظاهر والمحول
عليه هو الاول الا انه
لا يفيده سوى حدوث
الاجسام وما يقوم
بها من الاعراض
فلا بد في اثبات حدوث
العالم من نفي الجردات
او اثبات حدوثها
من

١ قدم العالم بوجوده
الاول ان جميع ما لا
يذمه في وجود العالم
ان كان حاصل في
الازل لم يوجد
لا متناهي الخلف عن
تمام العلة والانتقال
الكلام الى ذلك
الحادث فيتسلسل
والجواب ان التقصير
بالحدث اليومي وليس
الفرق به يستند الى
حوادث فلكية متعاقبة
لا الى نهاية دفعها

الوجوب الى جميع المقادير والاحياز على السواء ويرد عليه انه يجوز ان يكون ذلك
باعتبار المادة او الصورة او عدد الجواهر الفردة او غير ذلك من الاسباب الخارجية
(قال الرابع ٩) لو كان الجسم قديما قدمه زائد على ذاته لكونه مشتركا بينه وبين
الواجب وحيث لما ان يكون قدمه قديما فيقتل الكلام الى قدم القدم و - ل او
حادثا فيلزم حدوث القديم بل الجسم لا متناهي تحققه بدون القدم وضمته ظاهر لان
القدم اعتبار عقلي لا يتسل ايضا قدم القدم عينه وايضا معارض بان الجسم لو كان
حادثا محدوثا امحادث فينسل او قديم فيكون الجسم الموصوفة به اولى بالقدم
(قال تسمك القائلون ٣) يقدم العالم ووجه الاول ان جميع ما لا يذمه لتأثير الصانع
في العالم وابعاده اياه اما ان يكون حاصل في الازل او لا والثاني باطل فتعين الاول
وهو يستلزم المطلوب وتقريره من وجهين احدهما ان ما وجد في الازل جميع ما لا بد
منه بوجوه العالم لم يوجد في الازل ولقد مضى حق فكذا التالي اما لزوم فلا تلاح
تخلف العلول عن تمام علته لما مروا ما حقة القدم ولانه لو لم يكن جميع ما لا بد منه
حاصل في الازل بل كان بعضه حادثا بتل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما
ان يكون حاصل في الازل او لا ويسل والجواب ان التقصير اجبالا وفضيلا اما اجبالا فهو انه
لو صح هذا الدليل لم يكن لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا بل ان فيه اذ قال
الحادث اليومي يتوقف على استمدادات في المادة مستندة الى المركبات والاضاع
الفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مسروط باقضاء الآخر لا الى بداية
على سبيل التجرد والانعضاء دون الزنب في الوجود على ما هو شأن العلل والمعاملات
ليلزم التسلسل الملح فان الرهان انما قام على استحالة التسلسل في المبادئ المترتبة دون
المعدات المتصرفة لا نقول بعض البراهين كالتطبيق والتضاف في اول ما يبسطها
الوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة او متصرفة كاسبق انما ولوعلم في الكلام في العالم
الجسماني في يجوز ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اولها كصورات
او ارادات من ذات مجردة مثل ما ذكرتم في الحادث اليومي لا يقال تعاقب الحوادث انما
يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من ان كل حادث مسروق عادة ومدة لا ما
نقول قد سبق الكلام على ذلك هالك وامتنع فيلما هو اما لاسمه لو كان جميع ما لا

على ان الكلام في العالم الجسماني فلم لا يجوز ان يكون حدوثه مسروطا بتصورات او ارادات وبالجملة (بد)
حوادث متعاقبة لامر مجرد وقد سبق ان حديث لزوم المادة لكل حادث ضعيف والمع به انه لا يجوز ان يكون
من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها التجميع اى وقت شاء من غير افتقار الى مرجح آخر ويكون تلقى
الارادة ايضا بمجرد الارادة ووجوب العالم بهذا التعلق لا ساقى اختار الصانع ما يحققه من

٢٠ أن كلامنا المكان العالم وصحة تأثير ٣٣٣ ١٠ الواجب فيه ازالة والازم الانقلاب علو لم يكن وجوده ازيلنا

لزم ترك الجود مدة
غير متناهية والجواب
انه مع كونه خطايا
مبنى على عدم التفرقة
بين ازالة الامكان
وامكان الازلية وقد
سبق مثله أسفا متى

٧ ان الجسم مركب
من مادة هي قديمة
لاشعاع تسلسل
الواد ومن صورة
هي لازمة لمادة لماصر
فيكون قدعيا والجواب
منع المقدمات متى

٣ الرابع ان الزمان
قديم لان سقى العدم
عليه لا يتصور الا
بالزمان فيلزم وجوده
حين عدمه وقدمه
يستلزم قدم الحركة
والجسم لما مر والجواب
انه لو سلم وجود الزمان
بمعنى مقدار الحركة
فلما لا يصور ان يكون
تقدم العدم عليه
كتقدم بعض احزاء
على البعض
بين لتقدم
داسلان في مفهوم
اجزاء الزمان دون
عدم الحادث ووجوده

بد منه في ايجاد العالم حاصل في الازل كان العالم ازيلنا وانما يلزم لو لم يكن من جملة
مالا بد منه الارادة التي من شافها الترجيع والتفصيل متى شاء الفاعل من غير اختصار
الى مرجع ومخصص من خارج قوله ليلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل
لاشعاع الترجيع بلا مرجع قلنا لان تسليم بطلان الخلقة في الله المستقلة على الارادة
والاختيار فانه ليس ترجعا بلا مرجع بل ترجع المختار احد القدورين من غير مرجع
خارج واسمائه ممنوعة كما في اكل الجايح احد الرغيفين وسلوك الهارب احد العريين
فان قيل لا نزاع في ان نفس الارادة لا يكتفي في وجود المراد بل لابد من تعلها فان كان
قدعيا وان كان حاشا كان ذلك الترجيع ترجعا بلا مرجع قلنا لا بل ترجعا به فان تعلق
الارادة بما يقع بالارادة من غير اختصار الى امر آخر والمحصل ان يجعل شرط الحوادث
تعلق الارادة ويلزم فيه الصلف عن تمام الله (قال الثالث في ٦) لما كان امكان العالم
ازليا وكذا صحة تأثير الصانع فيه وابعاده اليه لزم ان يكون وجوده ايضا ازيلنا
لكي المقدم حق اذ لو كان في الازل بمنزلة ما يصير ممكنا في الازل لزم انقلاب المح فكذا
الثاني وجه اللزوم انه اذا كان الامكان مع صحة التأثير فحقا في الازل ولا يوجد الا
فيما لا يزال كان ذلك تركا للجود مدة لانها هي وذلك لا يليق بالجواد المطلق والجواب
بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لو امكن وجود العالم في الازل على ان يكون
الازل طريقا للوجود وهو موع والدلت برهانا اسفلة الانقلاب هو ان وجوده
ممكنا في الازل على ان يكون الازل ظروفا للامكان الا ترى ان الحادث بشرط
المحدود ممكنا اذ لا وجود في الازل محال دائما وقد سبق ذلك في بحث الوجوب
والامكان والامتناع (قال الثالث ٧) قد سبق الكلام على ما يدعيه الفلاسفة من تركب
الجسم من الهولي والصورة وكون الهولي قديمة وكونها غير مفككة عن صورة ما
(قال الرابع ٣) لما كان الزمان اعني مقدار الحركة القائمة بالجسم قدعيا كان الجسم
قدعيا اما اللزوم فظاهروا حقيقة اللزوم ولانه لو كان الزمان حاشا اي صبوغا بالعدم
فدقيق العدم عليه لا يكون بالعلمية او الشرف او الرتبة وهو ظاهر ولا بالطبع لان الزمان
ممكنا والممكن تنفصلا لا سمحا قية الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلا يشترق بذاته الى
عدمه كيف والتقدم بالطبع بجماع التأخر وعدم الشيء لا يصح وجوده فتعين ان يكون
بالزمان وهو ايضا محال لاستلزامه وجود الزمان حين عدمه لان معنى التقدم بالزمان
ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه التأخر والجواب بعد تسليم وجود الزمان
وكونه عبارة عن تقدم الحركة انما لا نسلم انحصار اقسام السبق في الخمسة المذكورة
بالعاني المذكورة لان سبق احزاء الزمان بعضها على البعض خارج من ذلك فايمكن
سبق عدم الزمان على وجوده كذلك لا يقبل التقدم والتأخر داخل في مفهوم
اجزاء الزمان فان تقدم الامس على القد طاهر بالظ الى نفس شهوده ولا كذلك

موع ولو سلم فأنقصود منع انحصار اقسام السبق متى

٤ ان مسبوقه العالم بالقدم انما هو بحسب امتداد وهمي تقدر به الامور نسبه الزمان فان ثبت وجود زمان هو مقدار الحركة لم يمنع حدوثه بهذا الاعتبار وهذا يظهر الجواب ٣٣٤ عاقل ان لم تقدم وجود الصانع

على وجود العالم
بقدر غير متناه لزوم
حدوث الصانع او
قدم العالم وان تقدم
لزم قدم الزمان لان
معنى لا يتناهي القدر
وجود قبلات وبعديات
متصرفة لابتدائية لها
وهو يستلزم قدم
الحركة والجسم

متن

٥ والكلام مرتب
على اربعة اقسام لان
الجسم اما مؤلف من
اجسام مختلفة الطباع
مركب والافسيط
والبسيط اما فلكي
او عنصرى والمركب
لما ممزج اولا وقد
يرسم البسيط باله الذي
يكون جزؤه القدارى
كالكل في الاسم والحد
والمركب بخلافه

متن

٣ من تفسيرى كل
قد يعتبر حسبا
وقد يعتبر حقيقيا
قبلا اعتبارا بن الحيوان
مركب والماء
بسيط مطلقا والقلا

حال عدم الحوادث بالنسبة الى وجوده لا يقول انما جاز ذلك من جهة ان الاسم اسم
لزمان المأخوذ مع التقدم المخصوص واما في نفس اجزاء الزمان فلا يلزم ثباته لزوم التقدم
والأخر فيما بينها لكونها عبارة عن اتصال غير فار ولولم فالحادث من حيث الحدوث
ايضا كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولولم فالتقدم منع
انحصار السبق في الاقسام الخمسة مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس
زمانيا بمعنى ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتأخر ولا يصيرنا تسمية زمانيا بمعنى
آخر وقد سبق تحقيق ذلك في موضعه (قال هذا والتحقيق ٢) بر بدار زمان عندنا
امروهي يقدر به الحداث ويحبه يكون العالم مسبوقا بالعدم وليس امر وجودا
من جهة العالم يتصف بالقدم او الحدوث فان ثابت الفلاسفة وجود زمان بمعنى
مقدار الحركة لم يمنع سبق القدم عليه باعتبار هذا الامر الوهمي فكأن سائر الحوادث
وبهذا يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم بان وجود الباري اما ان يكون
متقدما على وجود العالم بقدر غير متناه اولا فلي الاول يلزم منه قدم الزمان لان
معنى لا يتناهي القدر وجود قبلات وبعديات متصرفة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان
ويلزم منه قدم الحركة والجسم لكونه مقدارا لها وعلى الثاني يلزم حدوث لبارى
او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه اما بان لا يتقدم عليه اصلا وذلك
بان يحصل معه في وقت حدوثه فيكون حادثا او يحصل العالم معه في الازل فيكون قديما
واما بان تقدم عليه بقدر متناه وذلك بان لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون حادثا وهو
محال (قال الفصل الثاني فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل ٤) مثل البحث عن خصوص
احوال البسيط الفلكية او العنصرية او المركبات المزاجية او غير المزاجية او حال
ما هو من اقسام بعض هذه الاربعة (قال جزؤه المقدارى) احتراز عن الجزء العنقى
كالجنس والفصل او المعنى كالهوى والصورة فانه لا يكون مثل الكل في الاسم والحد
لا في البسيط ولا في المركب (قال والمأخوذ في كل ٣) قد ذكر لكل من الجسم البسيط
والجسم المركب تفسيرين احدهما وجودى والاخر عدله فالا ان يشير الى ان ما جعل
مأخذ التفسيرين المعنى التألف من الاجسام المختلفة الطباع وتساوى الجزء والكل
في الاسم والحد قد يعتبر من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث المحس فبفضل لكل
من البسيط والمركب اربع تفسيرات مختلفة بالعموم والمخصوص متعاكسة في الوجودية
والعدمية فلا بسيط مالا يتألف من المختلفات حقيقة ما يتألف منها ساما يساوى جزؤه
الكل حقيقة ما يساوى محسا والمركب ما يتألف حقيقة ما يتألف محسا مالا يساوى حقيقة
مالا يساوى محسا فلا مأخوذ من المأخذ الاول للمركب وجودى وبسيط عدلى ومن

(المأخذ)

يا لتفسير الاول خاصة والذهب بالتفسير من مركب حقيقة بسيط حسا متن

الماخذ الثاني بالمرس فثل الحيوان ثلثه حسا وحقيقة من الاجسام المختلفة وعدم مساواة
جزءه الكل في الاسم والحد لاحسا ولا حقيقة كان مركبا على تفسير فسر وبأى اعتبار
اخذ والماء لعدم تألفه منها والمساواة جزءه الكل فيهما كان بسيطا كذلك والفلت
لعدم تألفه منها لاحسا ولا حقيقة وعدم مساواة جزءه الكل كذلك كان بسيطا على
التفسير الاول بالاعتبار بن مركبا على التفسير الثاني بالاعتبار بن والذهب لتألفه
من الاجسام المختلفة حقيقة لاحسا ولما مساواة جزءه الكل حسا لا حقيقة كان على التفسير
الاول مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير
الثاني بالعكس (قال وليعلم ٨) يريد أن أكثر المباحث التي تورد في الاقسام الاربعة من
هذا الفصل حكاية من الفلقة غير مسلمة عند المتكلمين لا يثبتها على اصول ثبت
فسادها مثل كون الصانع موجبا لاعتقار وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد او
لم يثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهوى والصورة
(قال القسم الاول في البسائط الفلكية ٦) جعل اول المباحث في اثبات فلك محيط
بجميع مساواه من الاجسام يسمى بمحدد الجهات وتقرر البرهان انه قد سبق ان الجهات
موجودات ذات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل
منها جهتان معينتان لا تبدلان وهذا يستلزم وجود محدده يمين وضدهما ويلزم
ان يكون جسما واحدا كرا محيطا بالكل ليمين العلو باقرب حد من محيطه والسفل
بابعد حد منه وهو المركز لما الحسية فلو جوب كونه ذا وضع اما الوحدة فلاه
لو تعدد بان يكون جسما مثلا فاما ان محيط احد هما بالآخر او لا فان احاط كان هو
المحدد اذ اليه الانتهاء دون الحاط وان احاط كان كل منهما في جهة من الآخر فيكون
متأخرا عن الجهة او مقارنا لها لا سابقا عليها ليصلح بمحدداتها وايضا كل منهما انما
يحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير مقصد والمطلوب اثبات ما يحدد الجهتين
المتقابلتين وما فيه نغز لجواز ان يكون الجسم في محبت يكون غايه القرب من كل
منهما غايه البعد من الآخر فيقصد بهما الجهتان فلذا كان المختار هو الوجه الاول
واما وجوب كونه كرا فلاه بسيط يتبع زواياه من مقتضى طبيعته انتهى الاستدارة
ذلو كان مركبا او بسيطا زال عن استدارته اذ لو كان لزم جواز الحركة المستقيمة على
اجزائه وهو محال ضرورة انها لا تكون الا من جهة الى جهة فتكون الجهة قبله او
معه فلا تكون محدده به وجه للزوم اما في البسيط الزائل عن الاستدارة فظاهر واما
في المركب فلان تألفه لا يتصور الا بمركبة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه
جواز الانحلال لان كل واحد من بسائطه يلاقى باحد طرفيه شيئا غير ما يلاقيه بالطرف
الآخر مع تساويهما في الحقيقة فيعوز ان يلاقى في ذلك الشيء بالطرف الآخر وذلك

وفيه مباحث المبحث
الاول في اثبات المحدد
قد سبق ان من الجهتين
ما هو حقيق يتوجه
اليه بعض الاجسام
بالطبع وهو العلو
والسفل فلا بد من
تحديد هما بجسم
واحد كرا محيط بالكل
يحدد بمحيطه القرب
و يتركه البعد اما
الوحدة فلاه لو تعدد
فغ احاطة البعض
بالبعض يمين المحيط
للتحديد وبدونها
كان كل في جهة من
الآخر فلا تكون
الجهة به قبله او معه
على ان المحدد بكل
منهما يكون هو
القرب منه لا البعد
واما الكرية فلا تتاح
تركبه اوز والله من
الاستدارة لاقتضائها
جواز الحركة المستقيمة
التي لا تكون الا من
جهة الى جهة فيناقى
كون الجهة به
من

ان غير الكرى انما يحدد القرب دون البعد فانه ﴿٢٢٦﴾ متنوع اوان حركته سيما على الجسم المستقر

يستلزم وقوع الحلا فانه لو فرض مقر المحدد مستديرا ومحده ايضا يتحرك على قطره الاطول او عديسيا يتحرك على قطره الاقصر لم يلزم تحللا ولما الاطالة فلان غير المحيط لا يحدد سوى القرب وهو ظاهر متى

٣ الجهات تعيين اوصافها به والا فانه لا يلزم ان يكون جسمها والقابل ليس الا واحدا لان الملو نقطة من الفلك والسفل من الارض لكن من حيث انها مركز المحيط ومحددة به المحيط بتعيين مركزه ولا عكس ولهذا لم يكن للارض دخل في التعديد وانما تمين المحيط بالكل لان المحيط قد يمتد الاشارة منه فلا يكون هو المنهى وعلى هذا يكون المحدد بالحقيقة هو محدد المحيط ويكون مقدره تحت كافي سائر الا فلا محدد الاجزاء المفروضة وبعضهم على انفس المحيط حتى يكون كافي اذ لا بد من (الطبيعي)

بالحركة من جهة الى جهة وفي هذا نظر لانه انما يستدعى تقدم الجهة على حركة الاجزاء لاولى نفس المركب وبهذا يظهر ان الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بشام (قال لاما قيل ٦) اشارة الى رد وجهين آخرين استدلت بهما على كرية المحدد احدهما انه لو لم يكن كريا لم يحدد به الاجهه القرب لان البعد منه غير محدد او رد بالنحو فان السكك البعدي او العديسي بل المضاع ايضا يتقبل على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته صرت في القرب من جانب البتة غاية الامر ان الابصار الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية وتاليها انه لو لم يكن كريا لم من حركته خصوصاً على الجسم المستدير وقوع الحلا اذ لا مالى لقرح الزوايا ورد بانه لو فرض مقعره مستديرا ومحده ايضا يتحرك على قطره الاطول او عديسيا ويتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الحلا فان قبل طبيعة المحدد واحدة لم يسمى فيكون محده مستديرا كقوة فلما فيكون ذلك استدلالا برأسه لا يقتصر الى ذكر الحركة ولروم الحلا والشكل البعدي سطح محيط به وقوسان متساويان وكل منهما اصغر من نصف دائرة والدسي ما هما اعظم وكل منهما اذا ادبر على نفسه حصل محجة واما كون المحدد محيط بذوات الجهات فلان غير المحيط انما يحدد به القرب بانه وهو ظاهر فلا يكون محدا للجهتين هـ (قال ثم معنى محدد ٣) جواب سؤال تقريره وان المراد بمحدد الجهة ان كان قاعها فلا نسلم لروم كونه ذا موضع فضلا عن الاحتاطة وان كان قابلا لمحدد الملوء السفل لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يقوم بالمحدد وتقدير الجواب ان المراد به عاينته به وضع الجهة وظاهر ان تعيين الوضع لا يكون الا بذى الوضع وتبين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه نقطة من الارض لكون للارض دخل في التعديد فيتمدد المحدد بل من حيث انه مركز لمحيط فلك الافلاك ومحدد به ضرورة ان المحيط بتعيين مركزه والمركز لا يتعين محيطه لجواز ان يحيط به دوائر غير متساوية فهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك دون الارض ودون كليهما فان قيل سلما ان المحدد يكون واحدا محيطا بذى الجهة لكن من ان يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لا يجوز ان يكون محدد جهة النار هو فلك القمر مثلا كما هو في حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان محطاً للغير بل اطباقهم على كون النار اخفيفة على الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة افوق مع انها لا تطلب الا مقعر فلك القمر بما يدل على انه محدد جهتها فلما المحيط اذا كان محيطا للغير لم يكن منتهى الاشارة ضرورة امتدادها الى الغير فلم يكن محدد للجهة التي هي طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط بالمس لسطح ذي المكان فطلب النار بالطبيع النار بالطبع مقعر فلك القمر انما يدل على انه مكان

الا فلا محدد الاجزاء المفروضة وبعضهم على انفس المحيط حتى يكون كافي اذ لا بد من (الطبيعي)

الطبيعي لاجتهتها فان الضمير انما يطلب بالطبع حيزه لاجتهته بان يصل الى الجسم
المستعمل على حقيقة الجهة بل لا يكون ذلك الا في الماء الطالب للارض الا ترى ان النار
لو فرضت قاطعة لتلك القمر كانت متركبة الى فوق لامن فوق ولهذا اتفقوا على ان
فوق النار تلك القمر 'وفوقه تلك عطارد وهكذا الى المحدد وقولهم انها تطلب
جهة الفوق فيجوز بمعنى انها تطلب المكان الذي يلي جهة الفوق وبمدا اتفاق على
ان المحدد فوق الكل اختلوا في انه هل يتسم بحسب الاجزاء المفروضة الى فوق ونحت
كسائر الافلاك حيث يجعل ما يلي محيط المحدد كالجنب فوق وما يلي مركزه تحت
كالقمر فيجوز به بعضهم بناء على ان المحدد بالذات هو محببه اذ اليه الانتهاء فتكون
الاشارة من مقعر الى محببه من تحت ومنه بعضهم زعموا انه ان المحدد هو نفسه فيكون
كله لذاته فوق بخلاف الارض فان تهيتها ليست لذاتها بل لكونها في صوب المركز
حتى لو تحركت عنه كانت حركة من تحت (قال ثبتيه ٢) لاختلافه في ان اثبات المحدد
مبنى على امتناع الحلا والالجاز ان انتهى اليه الاعتدادات وتبين بما وضاع الجهات
وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستند بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان
من الاجسام ما يقتضي صوب المحيط ويحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضي صوب
المركزه تحرك اليه بالطبع فلا يكن الطور والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا
ان الحلا يمكن وار الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر وان الحركات
مستندة الى قدرة المعامل المتخارلات اثرها للطبيعة لم يتم ما ذكره في اثبات المحدد بالتفسير
المذكور ولم يمنع الحركة المستقيمة على السموات كالم تمنع على العناصر لتعق الجهات
بدونها ولم يست ما فرعوا على اثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان
السموات لا تقبل الحرق والاثام ولا الكون والفساد والحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والالوان والطعوم والروائح والالين والحسونة والملاسة والخفة والثقل
الى غير ذلك مما ورد به السريعة المطهرة على انه لو تم ما ذكر في المحدد خاصة
دون سائر الافلاك فان تسكوا به علم بالصدانها تحرك على الاستدارة فيكون فيها
مبدأ ميل مستدير ولا تحرك على الاستقامة لا متاع اجتماع الثلثين قلنا لو سلم ذلك فمتناع
انقطاع الاستدارة وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد دليل سرمدية الحركات لم يتم
كيف وقد جعلوها ارا دية لازمية يتمتع انكسارها وزعم جماعة من قدماء الحكماء
المألهين ان الافلاك في غاية ما يكون من الصلابة واليس والملاسة وهي في دوراتها
يماس بعضها بعضا فيسمع منها المتلطفون بالحكمة والرياسة اصوا بما عجيبة غريبة
موسيقية مطربة والحانا ونمنا متاسة مسجنة تعف عندها القوى البدنية وتغير
النفوس البشريه (قال المجت الثاني ٧) قد انجز الكلام ههنا الى ذكر جل من علم
الهيئة الباحث عن احوال الاحسام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كلياتها وكمياتها

٢ لما كان عندنا الحلا
تمسكوا الاجسام متماثلة
والحركات مستندة الى
قدرة الخضار لم يتم
ما ذكره ولم تمنع
الحركة المستقيمة على
السموات ولم تثبت
ما فرعوا على ذلك من
انها لا تقبل الحرق
والاثام ولا الكون
والفساد ولا الكفيات
الغريبة والانفسالية
ونحو ذلك وزعم بعض
القدماء انها في غاية
الصلابة واليس
والملاسة ولها في
دوراتها نغمات يسمعونها
اصحاب الرياسة من

٧ زعموا ان المحدد
ناسع الافلاك بمعنى
قيام الدليل على
وجود التسعة وان
جوز بعضهم ردها
الى الثمانية بل البسة

من

واوضاعها وحركاتها اللازمة لها لان بعض ذلك مما يذعن به في الشرعيات كتمدد
 المشارق والمغرب واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضه
 مما يدين على التفكير في خلق السموات والارض المؤدى الى مزيد خبرة بالاف حكمه
 الصانع واطر قدرته وبعضه مما يجب التنبه لفساده فيمكن كذلك وهذا العلم فيما بينهم
 ايضا يذكر على طريق الحكاية عن علم آخر فيه براهينه يعمونه المصطفى فلا بأس
 ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجهها انشاء الله تعالى لا كما وقع في المواقف
 فتجب من له ادنى نظر في هذا الفن من قلة اهتمام الحاكى بالحكي ويتخذ ذلك ممعرا
 على التصدي لتعنيق العلوم الاسلامية فقول لما وجدوا الشمس والقمر وسائر
 الكواكب تتحرك بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها بالبطء الدقيق
 تتحرك بحركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اهني
 الشمس والقمر وزحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد ذوى حركات غريبة
 مختلفة غير متساوية بقياس بعضها الى البعض وكانت الكواكب عندهم حركورة
 في الافلاك لا كالحيتان في المياه سوا على ذلك ان الافلاك الكلية الساملة للارض
 الكائنة على مركزها تسعة اثمان للمركبين الاولين وسبعة لحركات السبعة السيارة
 لا متنازع الحركتين المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد واما في جانب الكثرة
 فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان تكون الافلاك الغير المتكوبة
 كثيرة مخيطة ببعضها البعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل ولا به لم يجدوا
 في السموات فضلا لاحاجة اليه وجوز بعضهم كون الافلاك ثمانية تسند الحركة
 الاولى الى مجموعها لال فلك خاص وذلك بان تنصل بهائض واحدة بحركتها الحركة
 اليومية فال صاحب النخبة فيحوز ان تكون سبعة بان تكون الثوابت ودوائر البروج
 على محدد فلك زحل وتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى
 بالسابعة تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوائر البروج تتحرك
بالسريرة دون البطيئة لتنتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع (قال وانه
 لا كوكب عليه وانه يتحرك ٨) اما حمل ذلك من قبيل زعمهم لان الذاهين الى ان
الكواكب ساوية في الافلاك كالحيتان في المياه لا يقولون بذلك (قال يسمى معدل النهار ٢)
 لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع مد كون الشمس عليها والراد بالمطعة اعظم
 الدوائر المائدة من حركة الكرة على نفسها وقطبها القطبان الثابتان مدحكة
 الكرة والدوائر الصغرى الموازية للمطعة تدعى مدارات تلك الحركة واحدها على العالم
 وهو الذي يلي شمال المواجه للمشرق يسمى الشمال والآخر الحوق (قال ويوم يورده
 في ١٢ من اليوم ليلة ٣) اما قال في قرب لانهما تنقص من اليوم بليلته مقدار

٨ من المشرق الى
 المغرب على منطقة
 متن

٣ وقطين يسميان
 قطبي العالم متن
 ٤ لانها كالجزء منه
 متن

٤ يتحرك من المغرب
 الى المشرق على منطقة
 وقطين غير منطقة
 التاسع وقطين وليم
 دورته وتلك الف
 سنة او في ثلث
 وعشرين الف سنة
 وسمائة وستين سنة او في
 خمسة وعشرين الف
 سنة وعائتي سنة على
 اختلاف الاراء ثم
 فلك زحل ثم المشتري
 ثم المريخ ثم الشمس ثم
 زهرة ثم عطارد ثم القمر
 استهسا بالحياتين الشمس
 والقطين متن

بمرك جميع الافلاك الثمانية التي تحت حكم المشاهدة لكونها بمنزلة جزء منه حيث احاط
 بها وقوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والافق الحركة الوضعية بمرك
 المحاط بمرك المحيط ليس بلازم الا اذا كان المحاط في نفس المحيط الخارج المركز من المثل على
 ما سيجي ان شاء الله تعالى فانه جزء منه على الحقيقة (قال ومحنة ذلك الثوابت ٤) سمي بذلك
 لكونه مكانا للكواكب الثوابت اعني ماعدا البهة السيارة ونسجتها ثوابت اما لبعث
 حركتها في الغاية بحيث لم تدرك الا بالنظر الدقيق واما لثبات ما بينها من الابعاد على
 وثيرة واحدة وثبات عروضها عن منطقة حركتها وحكموا يكون حركة الثامن على
 منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه لان حركة الحاسوى والمحوى اذا كانت
 على مناطق واقطاب باعياها لانفس باختلاف الحركتين بل انما يحس بحركة واحدة
 هي مركبة من مجموعها ان اتحدت الجهة او حاصلة من فضل السرعة على البطيئة
 ان اختلفت الجهتان والالم يحس بالحركة اصلا بل يرى ساكنا وايضا يعرف بالآلات
 القياس ان الثوابت لا تختلف ابعادها عن قطبي العالم بل عن نقطة غيرهما واختلفوا
 في مقدار هذه الحركة فحلى رأى بطليموس ومن قبله تقطع في كل مائة سنة درجه
 فتم الدورة في ست وثلاثين الف سنة وعلى رأى المتأخرين تقطع في كل ست وستين سنة
 درجة فتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسعمائة وستين سنة وبعضهم وجدوها
 تقطع الدرجة في كل سبعين سنة فتم الدورة في خمسة وعشرين الف سنة وما في سنة
 و بواقه رصد مرافقة فيمكن ان يكون ذلك لاختلال في الآلات اوليايب لا يطلع
 عليها الاثاني السوالت (قال واستدلالا من الكسف ٣) يعني انهم وجدوا القمر
 يكسف سائر السيارات ومن الثوابت ما يكون على عمره فكموا بان فلكه تحت الكل
 وهكذا الحكم في البواق الا الشمس فانها لا يكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها بئى
 من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها فالحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد انفسانا
 لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون الثير الاعظم في الوسط من السيارات
 بمنزلة سمة القلادة وقد تأكد هذا الاستحسان بتناسبات اخر وزعم بعضهم انه رأى
 الزهرة كسادة على صفحة الشمس والحكم بكونها تحت الثلثة العلوية اعني زحل والمشتري
 والمريخ مأخوذ من اختلاف المنظر وهو سد ما بين طرفي المحيطين للدارين بمركز الكواكب
 الواصلين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز العالم والاخر موضع الناطر
 فان وجوده يدل على القرب منا وعدمه على البعد وقد وجد للشمس دون العلوية والثوابت
 فلم انها تحتها ولم يعرف وجود الزهرة وعطارد لانه انما يعرف باله لهم تسمى ذات
 الشبهتين تصب في سطح نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالى الشمس
 دائما لا يصلان الى نصف النهار طاهرين ولما كانوا معترفين باله لا قطع في جانب كثرة
 الافلاك وانه لا يتبع كون الثوابت على افلاك شتى متفقة الحركات وانهم انابوا الكلام

في البواق والكواكب
 السمة تسمى السيارة
 والشمس والقمر يسمى
 الثيرين والبواق الصغيرة
 من

٢٤ لكون مناطقها على منطقة البروج هي ٨ فلك آخر مركزه مركز الأرض يسمى المسائل ثم في ضمن المائل وكل من المائل التغير القمر فلك شامل للأرض خارج مركزه ٣٤٠ هـ عن مركزها يسمى في عطارد مدبرا

وفي باقي النجوم حاملا
بما سجد محده بمحيط
المائل او المائل بنقطة
تسمى الاوج ومقره
مقره بنقطة تسمى
الحضيض وبنى
الفضل جسمين
مستديرين على مركز
العالم يسميان بالشمس
يتدحرج كل منهما من
قطب بقدر ما بين
المركزين الى رقة
ينتهي عند نقطتي
التماس على التبادل
يعني ان رقة الحاموي
منها عند الاوج
وغاصه عند الحضيض
والحموي بالاكس وفي
من المدير فلك آخر
خارج المركز يسمى
الحامل بفصل من
المدير كالمدبر من المائل
فيكون العطارد
اوجان وحضيضان
واربع متمات والمائل
في النجوم اسم الحامل
ثم في كل جسم كل حامل
كرة تسمى فلك التدوير
احد طرفي قطرها

على عدم اثبات الفضل المستغنى عنه فلاحجة للاعتراض بانه لم يبحر ان يكون كل
من الثوابت على فلك وان يكون بعضها تحت السيارات اوفيا بها (قال و افلاكها
الكليّة ثلاث ٦) يعني ان الفلك الكلي لكل من السبعة السيارة يسمى بمثل ذلك الكوكب
يعني كونه ممثلا لفلك البروج الى موافقه بالمركز والمنطقة والقطبين (قال وفي جوف
ممثل القمر ٨) يريد الاشارة الى تفصيل الافلاك الجريّة التي يستل عليها الافلاك الكليّة
وقدار شدة الى ذلك ما ذكره بالمرصد للسيارات من اختلاف الاوضاع والارتفاعات
عن الافلاك الجريّة ممثلا للقمر ويسمى الجوزهرى لكون المحرك للجوزهرى وسنفرهما
ومنها مائل القمر وهو فلك في جوف مثل القمر مركزه مركز العالم يسمى بذلك لكون
منطقته مائلة من منطقة الروح ميلانها لا يتغير قليلا وزهرى باسم محده مقر مثل عطارد
ومقره محدد المائل المماس بمقره لمحيط كره النار وما الافلاك الخارجة المراكز
والخارج المركز فلك يحيط بالأرض خارج مركزه عن مركزها ويكون في ضمن فلك
موافق المركز باسم محده بمحيط الموافق على نقطة واحدة من اسد اعطه عليه
من مركز الأرض ويسمى الاوج ومقره مقر المرافق على نقطة مقابلة للاولى هي
اقرب نقطة عليه منه ويسمى الحضيض فبالضرورة بين الفصل من موافق المركز بعد
اتصال الخارج المركز عند جسمين مستديرين على مركز العالم فخطي الوسط بقدر
ما بين مركزي الموافق المركز والخارج المركز يستدق ذلك الطول الى ان يمدد عند
نقطتي التماس اما بتنين لباقي الطول وهذا ان احسن لسمان بالتممين ويكون ذلك
التدحرج من انقلاط الى رقة فلكها على التبادل يعني ان رقة الحاموي منها يكون
عند الاوج ورقة فلكه عند الحضيض وعادة رقة الحموي عند الحضيض واطلعه عند
الاوج وقد يكون الخارج المركز في بعض خارج مركز آخر فلك عطارد وهما التدوير
والثمة ركة في بعض الخارج المركز باسم سطحها محدد الخارج بنقطة تسمى الذروة
ومقره نقطة مقابلة لها تسمى الحضيض والكوكب مركزها حيث تناس سطحها
على نقطة ولم يسجلها ولا للكوكب تغير بل اعتبر اسمتي قوله ثم في ضمن المائل اشارة
الى ان الموافق المركز المشتغل على الخارج المركز هو في القمر المائل وفي السواقي مثلاها وان
الحامل اسم للخارج المركز اذا كان في جهة التدوير لمركزه كمدبر وان خارج المركز
عطارد يسمى مدبر الادارة مركز الحامل وهو الخارج المركز الذي ينصل من المدير
اتصال المدبر من المائل ويكون فيه التدوير فلعطارد حاسما مركزا واوجان
وحضيضان واربع متمات والمائل في النجوم اسم للخارج المركز المائل للتدوير
اذ تارة هذا فنقول الشمس على فلك خارج مركز في جهة الشمس والقمر يمثل في جوفه

(١٥)

بما سجد الحامل والاخر

اقمره والكوكب ههههه فيد بمارس ههههه والشمس في الخارج المركز كاتنه ر في المائل ١٥٠

٢ ست دوائر متقاطعة على قطبي البروج قاطعة لمنطقتها على اقسام ست دوائر متقاطعة على القطب والمنطقة البروج ثم فرضوها قاطعة للعالم (٣٤١) فانقسم تلك الاعظم وسائر المثلثات ايضا اثني عشر قسما سواء كل

قسم برجا وحصلوا
كل برج ثلثين درجة
وكل درجة ستين دقيقة
وكل دقيقة ستين ثانية
وهكذا وسواء انقطعت
التقاطع التي تجاوزها
السما الى شمال المعدل
اعتدالا ربيعا والى
جنوب اعتدالا خريفا
ومنصف ما بين نقطتي
التقاطع في الشمال انقلابا
صيفيا وفي الجنوب
انقلابا شتويا و زمان
قطع الشمس من البروج
الشمالية الحمل والنور
والجوزاء ربيعا
والسرطان والاسد
والسبلة صيفا ومن
الجنوب الميزان
والعقرب والقوس خريفا
والجدي والدلو
والحوت شتاء ومن
٨ اعني بحركة من
المغرب الى المشرق
اما اجبالا فالشمس في
ثلثا ثلثي فوجسة وستين
يوم واربعة يوم وهي
السنة الشمسية والقمر
في ثلثائة واربعه

ماثل في موضعه خارج مركزه هو الحمل لتدويره فيه القمر ولسطارد ومثل في موضعه خارج
مركزه يسمى مدبر في موضعه خارج مركزه هو الحمل لتدويره فيه عطارد ولكل من الاربعه
الباقية مثلا في موضعه خارج مركزه هو الحمل لتدويره فيه الكوكب وهذه صورها
(قال المبحث الثالث ٢) لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين
نوهما دائرة تمر بمقتضى التقاطع ونقطتي البروج واخرى تمر بالاقطاب الاربعه وتقطع
معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوائم فتقع على قايمة بعد ما بين المنطقتين
ويسمى المثل الكلي فخص هاتين الدائرتين بضم فلك البروج اربعة اقسام متساوية
فتوهما على كل واحد من ربعين متلاصقين منها نقطتين بعد كل منهما عن الاخرى
كمعد الاخرى من اقرب طرفي الربع اليهما ثم نوهما اربع دوائر تمر بالنقط الاربع
بمقابلاتها من الربعين الباقين وفرضوا الدوائر الست قاطعة للعالم فانقسم فلك الاعظم
وسائر الافلاك المئنة اثني عشر قسما سواء كل قسم منها برجا وحصلوا كل برج ثلثين
قسما سواء كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سواء كل قسم دقيقة وهكذا حصلوا
كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة بالثا مبالغ وسواء من نقطتي تقاطع المنطقتين
القطعة التي تجاوزها الشمس الى شمال معدل النهار اعني ما يلي القطب الشمالي اعتدالا
رديا والقطعة التي تجاوزها الشمس الى الجنوب المعدل اعتدالا خريفا وسواء انقطعت قاطع
منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعه في جانب الشمال انقلابا صيفيا وفي جانب
الجنوب انقلابا شتويا لان الربع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الاخذ في الشمال
الى الانقلاب الشمالي اعني زمان قطعها للحمل والنور والجوزاء والصيف لمدة
حركتها من الاعتدال الاخذ في الجنوب اعني زمان قطعها للسرطان والاسد والسنبله
والربيع لمدة حركتها من الاعتدال الى الربيع اعني زمان قطعها للميزان والعقرب
والقوس واشتاء لمدة حركتها من الاعتدال الى الربيع اعني زمان قطعها للجدي
والدلو والحوت وهذه الاسامي مأخوذة من صورة توهمت من كواكب وقعت عند
السماء بحذاء الاسماء وحين انتقلت عن محاذها بحركة تلك الثامن اثر واقاء الاسماء
تيسرا للامر في صفا الحركات (قال وكل من السيرة تقطع هذه البروج على التوالي ٨)
اعني من الحمل الى النور الى الجوزاء وهكذا وهي حركة من المغرب الى المشرق وعكسه
خلاف التوالي اعني من الحمل الى الحوت الى الدلو وهكذا وبني بالحركة اجبالا الحركة
الحركة التي بها يستمر انتقال الكوكب من برج الى برج من غير ان ينظر الى جريثات الافلاك
وتفاصيل الحركات وبالتفصيل خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج اثني عشر مرة في ثلثائة
وخمسة وستين يوما واربعة يوم وهي السنة الشمسية والقمر يقطعها اثني عشر مرة في ثلثائة

وحسين يوما واربعة يوم وخمسة وثلثين سنة والنسرة في اثني عشرة سنة والربيع في ستين اشهر
وصيفا وحرارة في حدود سنة وكذا عطارد كل ذلك على التقريب متى

٩ فحركة اليوم بيلته الى خلاف التوالي اهتق من الشرقي الى المغرب لمدير عطارد وعلى غير منطقة العالم ومنطقة البروج واقطابها تسع وخمسون دقيقة ٣٤٢ ثمانى ثوان وعشرون ثالثة

واربعة وخمسين يوما وسدس يوم ونحس يوم وهى السنة القمرية وزحل في ثلثين سنة والشمس في اثنتى عشرة سنة والريخ في ستين الاشهر او نصف وكل من الزهرة وعطارد في ستة جميع ذلك على سبيل التريب واما التحقيق فيعرف من الزيجات (قال واما تفصيلا) لشارة الى بيان الحركات البسيطة للأفلاك الجزئية الى التوالي او خلافه فمن الحركة الى خلاف التوالي حركة مدير عطارد حول مركزه على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها ويظهر في اوج الحمل وحضيضه ويحدث بسببها لمركز الحمل مدار حول مركز المدير يسمى الفلك الحمل لمركز الحمل وهى في اليوم بيلته تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة ووجه معرفة المدير وكون حركته على خلاف التوالي وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم الان في نقل صاحب المواقف سهو فلا يضمن التنبه وهو انه جعل حال مركز التدوير ولوج الحمل في الميزان والجل المقابلة وانما هي القارنة وجعل المدير اسما لحركه مركز التدوير وانما هو اسم لحركه اوج الحمل لحركه مركز التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس في الصباح والسار في الميزان اعظم منه في الجمل والامر بالعكس ومنها حركه تمثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبها كل يوم ثلث دقائق واثنتى عشرة ثانية وبها يحرك جميع افلاك القمر فيقتل الرأس والذنب ولذلك ينسب اليها ويسمى حركة الجوزهر ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها كل يوم احدى عشرة درجة وتسعة دقائق ويحرك بها الخارج المركز ومركزه ونسبى حركة الاوج لظهورها فيه وقد يسمى بمجموع حركتى الجوزهر والمائل بحركة الاوج واما حركاتها الى التوالي فحركات الافلاك المائلة سوى مثل القمر وتظهر في الاوجات والحضيضات وهى على وفق حركة الفلك الباقى حتى ذهب بعضهم الى انها بحركته واختار الآخر كونها حركات المثلثات بنواتها احترازا عن كونها عطلا والزموا عدم نحر كها بحركة الثامن لان نحر يك الحاوى للمحوى ليس بلامر ومنها حركات الافلاك الخارجة المراكز سوى ما يخص باسم المدير لعطارد وهى في كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة على منطقة البروج دون قطبها وزحل دقيقتان وللشمس خمس دقائق وللريخ احدى وثلثون دقيقة والزهرة كالشمس ولعطارد درجة ونصف والقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها ويظهر في مراكز تدوير الكواكب الستة ولذلك تسمى حركة مركز الكواكب ومنها

ولمثلة على منطقة البروج وقطبها ثلث دقائق وكسر ولما تله على غير المنطقتين والاقطاب احدى عشرة درجة وتسع دقائق والتوالي للمثلثات غير القمر على وفق الثامن حتى كانها بحركه ونسار ج المركز للشمس على منطقة البروج دون قطبها تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثالثة ولزحل دقيقتان وللريخ احدى وثلثون دقيقة والزهرة كالشمس ولعطارد درجة ونصف والقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة كل ذلك على غير المنطقتين والاقطاب وتداولر الطولية فضل حركة الشمس على حواطها وتداولر الزهرة سبع وثلثون دقيقة ولعطارد ثلثة اجزاء وست دقائق وللقمر ثلثة عشر

جزأ واربع دقائق وهذه في تداولر النخبة للنصف الا على وعلى غير مناطق المواويل وفي تدوير (حركة) القمر للنصف الاسفل وعلى منطقة الحمل والمائل فلا يحالة يكون النصف الآخر الى خلاف التوالي

ثم قيل عن منطقة البروج بحسب المائل فقط، والصغيرة بحسب المائل اعني الحامل عنها بحسب التدوير في المائل وكل الميادين يسمى بالعرض متى ٦ والمائل بالجوزهرين والتي تقاوها الكواكب الى الشمال بالرأس والاخرى بالذنب فظهر ٣٤٣ ان جزئيات الافلاك اربعة وعشرون وكذا بسائط الحركات ومبناه على اعتقاد

الانظام في السموات مع مشاهدة الكثير من الاختلافات مثل السرعة والبطء بعد التوسط والرجعة والوقوف بعد الاستقامة ولا شك ان من الخارج المركز الذي يترك الشمس مثلا حركة متشابهة حول مركز القوس التي تكون في النصف الاوحي من المائل اعظم من التي تكون في النصف المضطرب وانها لا تقطع كل نصف الا بقطع ما فيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوحي اكثر فترى الحركة ابطأ فلها كانت مدة الرجوع والصف اكثر مدة من الغريف والشتاء وان الكوكب اذا كان من التدوير في

حركة النصف الاعلى من تدوير كل من الحسنة الصغيرة على غير منطقة حاملها والنصف الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل وهي في كل يوم لتدوير العلوية اعني زحل والمشتري والريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملها وتدوير الزهرة سبعة وثلاثون دقيقة وتدوير عطارد ثلثة اجزله وست دقائق وتدوير القمر ثلثة عشر جزءا واربعة دقائق ولا محالة يكون النصف الاسفل من تدوير الصغيرة والاصلى من تدوير القمر الى خلاف التوالي (قال ويقع للقمر ٢) يعني لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل لم يقع له ميل عن منطقة البروج الا بحسب المائل ولما كانت حركة تدوير الصغيرة على غير مناطق حواملها المائلة عن منطقة البروج كان لها ميل بحسب المائل عن منطقة البروج وبحسب التدوير عن منطقة المائل وكل من الميادين يسمى عرض الكوكب وحقيقته قوس من الدائرة المارة بقطبي البروج ورأس الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العالم الى انقلاب الاعلى يقع بين المنطقة وبين رأس ذلك الخط وهو في مقابلة الطول وهو قوس من منطقة البروج على التوالي يقع بين نقطة الاعتدال الربيعي وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التي تقطع دائرة عرضه فلك البروج عليها ان كان ذا عرض (قال ونقطتا تقاطع المائل ٦) والمائل بالجوزهرين يعني بالمائل مائل القمر والافلاك الخارجة المراكز للحسنة الصغيرة لما عرفت من انها ليست في سطح منطقة البروج بل مائلة عنها فلها تقاطع الافلاك المائلة وسماها من الجوزهرين النقطة التي يحاذيها الكوكب الى شمال منطقة البروج بالرأس والتي يقابلها بالذنب تشبيها الشكل الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الاقل بالثنين وجعل الاخذ في الشمال رأسا له اشرف من قبل ظهور القطب الشمالي وميل المساكن اليه وكثرة الكواكب فيه قوله فظهر يعني لما ثبتوا فلكا للحركة اليومية واخر حركة التوابت وتأملوا في احوال السبعة السبابة واختلافاتها فحكموا بان للشمس ممثلا وخارج مركز وتدوير القمر ممثلا ومثلا وخارج مركز وتدويرا لكل من العلوية والزهرة ومثلا وخارج مركز وتدويرا ولعطارد ممثلا ومديرا وخارج مركز وتدويرا ولكل من المذكورات حركة خاصة صارت الافلاك الجزئية اربعة وعشرين وكذا الحركات البسيطة ومبني ذلك على انهم اعتقدوا في الفلكيات انها منتظمة في حركاتها لا يبرض لها وقوف اورجوع او سرعة

النصف الذي يوافق حركته حركة الحامل يرى سريعا واذا كان له في النصف الاخر فان كانت حركته اقل من حركة الحامل يرى بطيئا وان انتهت الى انساوي وذلك في الصغيرة لا غير يرى واقفا وان زادت يرى راجعا متى

أو بطء أو انحراف من حثتها فحين ادركوا شيئا من ذلك انبجوا له سببا لا يصلح بهذا
الانظام كاثبات الخارج المركز أو التدوير للاختلاف بالسرعة والبطء والنبات
التدوير للرجعة والاستقامة والوقوف مثلا اذا كان الكوكب مقعرا كما حركة
متساوية على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذي نحن بقربه تكون
حركته بالنسبة الى مركز العالم مختلفة ويكون في انعطمة التي هي ابعده منه بطيئة
وفي القطعة التي هي اقرب مرسية لان النسبة المتساوية المنعكسة بالبعد والقرب
يرى البعد منها اصغر من القريب وتوضيحه انه اذا اخرج خط يمر بآر كرى
و يصل الى الاوج والحضيض ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم ويصل الى المحيط
من الجانبين انقسم المثل بهذا الخط قسمين متساويين وخارج المركز قسمين مختلفين
اعطسهما ما يكون في النصف الاقصى من المثل واصغرهما ما يكون في النصف
الحضيضي منه والكوكب لا يقطع كل نصف الا بقطع ما فيه من الخارج فيكون زمان
قطع النصف الاقصى اكثر والحضيضي اقل على تفاوت المسافات اعني القسمين
من الخارج المركز فترى الحركة في النصف الاقصى اطول وفي الحضيض اصرع
وعند طرفي الخط متوسطة كما اذا تحرك في ساعة من صبح وفي آخرها في مساء
كانت مدة فصل الربيع والصيف اكثر من مدة فصل الخريف والشتاء مع ان كلاهما المدين
زمان لقطع النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب من التدوير في النصف
الذي يوافق حركته حركة حاملة اعني النصف الاعلى في المصيرة والنصف الاسفل
في القمرة ترى حركته مرسية لقطعة فلك البروج بالحركتين جيبا واذا كان في النصف
الذي يخالف حركته حركة حاملة اعني اسفل المصيرة واعلى القمرة كانت حركته
اقل من حركة حاملة يرى بطيئا لانه انما يقطع فلك البروج بعضل حركة الحامل على
حركة التدوير وان انتهت حركته الى حد التساوي لحركة الحامل وذلك اما
يكون في المصيرة دون القمرة لما عرفت من مقدار حركات التدوير والحواهل ترى
الكوكب واقفا لان الحامل يحركه الى التوالى حرأ و يرد التدوير الى خلاف التوالى
جزأ يبرى من فلك البروج في موضعه كانه لا تحرك وان زادت حركة التدوير على
حركة الحامل ترى واحدا لان الحامل يحركه جزأ والتدوير يرد جزئين مثلا (فان
وانتال هذه البيانات ٨) قد توهم ان اثبات الافلاك الجريئة والحركات البسيطة على
الوجوه الخمسة بناء على ما يشاهد ويدرك بالمدس الاختلافات اللازمة على تعدد
سوتها اثبات للروم بناء على وجود الارملة وليس مستقيما الا اذا لمساواة وابس
بالمومة اذ لا ضرورة لارهاض على ادساح ان تكون تلك الاختلافات لاسباب
اخر والجواب انها مقدمات حدسية حيث يحكم العقل الجارء بانظام السمويات
بسوتها عند ادرك الاختلافات من غير ملاحظة وسط وترتيب وهـ مرفوف بذلك

٨ اسب اسد لا
وجود اللازم
على المعلوم كما هو
الظاهر بل محدد
متن

١ من اختلاف اشكالات نور القمر ﴿٤٤٥﴾ على حسب اختلاف اوضاعه من الشمس في نقطه جليل يسمى

بالشمس عند الاجتماع يكون وجهه المظلم البياض هو المحاق واذا اشرق ايضا من جهة الضي قدر ما يرى فهو الهلال ثم تزايد الى ان يسلم الاستقبال فيصير وجهه الضي كله البياض وهو البدر ثم يغرب فيأخذ النور في التقصان الى المحاق من

٨ عند الاجتماع على على عقدة الرأس والذنب او في بها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطر التدوير يرى جرمه للمظلم كله او بوضه على وجه الشمس وهو الكسوف من

٣ عليها او يقربها بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض اصحب بالارض من نور الشمس فيرى كله او بوضه على

مصرحون به في امر الحسوف والكسوف ونحوهما ولهذا اختلفوا وتردوا فيما لم يحكم المفسر به كالجمرة وبحوال القمر وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطء مبنى على التدوير والمخرج المركز وان حركت اوجات المنلالت باضها او بافلك الثامن (قال كاتهد سوا) او دهنها من المديسيات المشهورة فيما بينهم اضاءه القمر بالنسب وما يقترب على ذلك من الحسوف والكسوف وذلك ان اختلاف اشكالات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل على ان حرمة مظلم كثيف صليل قبل من الشمس الضوء لكثافته وينعكس عنه لصفاته فيكون ابدا للضي من جرمه الكرى اكثر من النصف قليل لكون حرمة اصغر من جرم الشمس فيفصل بين الضي والمظلم دائرة قريبة من العظمة تسمى دائرة النور ويفصل بين ما يصل اليه نور البصر من جرم القمر وبين ما لا يصل دائرة تسمى دائرة الرؤية والدائرتان تتطابقان في الاجتماع ولكونه تحت الشمس يكون النصف المظلم منه حيثد مما يلي البصر وهذه الحالة هي المحاق وكذا في الاستقبال لكن ما يلي البصر حيثد هي القطعة المضيئة والقمر حيثد يسمى بدرا وتقا طمان في سائر الاوضاع لما في الترييعين فعلى زوايا فائقة فيرى منه الربع واما في غيرهما فعلى حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلالى ان كان ما يلي الشمس هو القسم الاول على الرؤية الحادة والشكل الاهليلجى ان كان هو القسم الذى يلي المنفرجة واول ما يبدو لا اطراف الاجتماع يسمى بالهلال وهو حيث البعد عنه وبين الشمس قرب من اثنين حسرة درجة او اقل او اكثر على اختلاف اوضاع المساكن (قال واذا كان التري ٧) اشارة الى حسب الكسوف وهو حالة تمرض للشمس من عدم الاستارة والامارة بالنسبة الى الابصار حين ما يكون من ذانها ذلك بسبب توسط القمر بينها وبين الابصار وذلك اذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرتى ويكون لانحالة على احدى العقدتين الرأس والذنب او غيرهما بحيث لا يكون للقمر عرض حرثى بقدر مجموع نصف قطره وقطر الشمس فلا نحالة يحول بين الشمس وبين البصر ويحجب بصفه المظلم نورها عن الناظرين بالكل وهو الكسوف اذ يلكى او بالعض فالبزئ ولكونه حالة تمرض للشمس لاق ذاتها بل بالنسبة الى الابصار جار ان تبقى للكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا سقرت السراج بيدك بحيث يراه القوم وانت لاتراه وان يكون كليا لقوم جريا لآخرين او جزيا لكل لكن على التفاوت واما اذا كان عرض القمر المرتى بقدر نصف مجموع القطرين فياين جرم القمر مخروط شعاع الشمس فلا يكون كسوف (قال واذا كان عددا استقبال ٣) اشارة الى حسب الحسوف وذلك ان القمر عند استنباله الشمس اذا كان على احدى العقدتين او قربها بحيث يكون عرضه اقل من نصف مجموع قطره وقطر مخروط ظل الارض اصحب بالارض من نور الشمس فيرى ان كان فوق الارض على ظلامه الاصلى

بطليمه الاصلى وهو المحبوف من

(ل)

(٤٤)

اختلافات أخر تقتضي زيادة افلاك القمر في مداره على كوكب الأرض
 كلاً أو بعضاً وذلك هو الانسوف الكلي أو الجزئي وأما إذا كان عرض من منطقة
 البروج على من نصفي القطرين فياس مخروط الظل فلا ينصف (قال هذا ولكنهم
 وجدوا ٩٠) يعني أنهم وإن اقتوا بحكم المدس هذه الافلاك والمركبات لكنهم
 وجدوا في القمر والخمس النجيرة اختلافات أخر تورت اشكالات على ما اقتوا لها
 من الافلاك والمركبات مثل اشكال المصاداة واشكال تشابه الحركة واشكال عرض
 السفلين فيهم من تغير ومنهم من تصدى حل البعض مع الاعتراق بالخلل فيسه
 وادعى صاحب القصة حل الجميع وجه اشكال المصاداة والتشابه انه اذا تحرك مركز
 كرة كنقطة (١) التي هي مركز كرة (بـ حـ) على محيط دائرة كدائرة (٥٠١) وكانت
 تلك الحركة بسيطة حدثت عند مركز ذلك المحيط وهو (ز) في ازمة متساوية زوايا
 متساوية كزوايا (١٥٠ زه) وبقي ذلك تساوي قس المحيط في تلك الازمنة
 كقسي (١٥٠) ويلزم ايضا ان تكون ابعاد مركز الكرة المقروضة عن نقطة (ز)
 ايضا متساوية في جميع الاوضاع كخطوط (ز زه زه) اذ كل منها نصف قطر
 دائرة (١٥٠) ويلزم ايضا ان يكون قطر (ب جـ) من الكرة المقروضة ابدا محاذيا
 لنقطة (ز) حتى اذا صار مركز الكرة من (١) الى (هـ) كان القطر مثل (حط) واذا
 صار الى (هـ) كان مثل (كل) فركز التدوير اذا كان متحركا على محيط حامه الخارج
 المركز كاقدره ولم ان تكون الامور الثلاثة بالنسبة الى مركز الخارج لكنها بالارصاد
 المتغيرة لم توجد كذلك بل وحدث في القمر تشابه حركة مركز التدوير اعني احدث
 الزوايا المتساوية في الازمنة المتساوية حول مركز العالم ومحاذية القطر المار بالذروة
 والمحضي لنقطة من جانب المحضي لالاولج على ما وقع في المواقف سهوا بعددها
 عن مركز العالم كبعد ما بين مركز العالم ومركز الخارج المركز اعني نقطة متوسط
 مركز العالم كبعد ما بين مركز الخارج فافهم الاشكالان ووجد في عطارد تشابه
 الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز التدوير وفي الزهرة
 والواوية على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحمل فافهم على كل اشكال وأما
 محاذية القطر في النجيرة وان لم يكن لمركز الحمل لكنها لما كانت للنقطة التي بحسبها
 قنابه الحركة لم يجه ههنا اشكال اختلاف المحاذية كافي القمر ووجه اشكال عرض
 السفلين ان تقاطع منطقتي المائل والمثل تقتضي ان يكون احد نصفيهما من المثل
 والاخر جنويا ولما كان مركز التدوير في سطح المائل ان يكون كذلك لكنهم
 وجدوه للزهرة دائما اعلى العقدة واما في الشمال ولعطارد دائما اعلى العقدة واما
 في الجنوب بناء على انطباق للتطعنين وانفصالهما بحيث اذا انتهت حركة مركز
 تدوير الزهرة من الرأس الى الذنب وجاز ان ينتقل الى جانب الجنوب صار نصف
 مائله الشمال جنويا والجنوب شماليا فكان انتقاله الى الشمال وهكذا ابدا وعطارد

مركز التدوير
 بحركة الحمل
 ان يكون تشابه
 وتساوي ابعاده
 ومحاذية القطر المار
 بالذروة والمحضي
 كلها بالاسماء
 مركز الحمل
 في القمر تشابه الحركة
 حول مركز العالم
 ومحاذية القطر بالنقطة
 من جانب المحضي
 بعد ما بين مركز العالم
 كبعد ما بين المركزين
 وفي النجيرة تشابه
 الحركة حول نقطة
 على منتصف ما بين
 مركز العالم ومركز
 التدوير في عطارد
 والحامل في البواقي
 وايضا مثل المائل من
 المثل ثم الى نصف
 جنوبي في آخر فلزم
 ان يكون مركز
 التدوير كذلك لكنهم
 وجدوه ابد الزهرة
 شماليا ولعطارد
 جنوبيا متن

ان الابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة وانقلب مياهها انشقت منها الارض فان سكانها مدد حدث منها العيون الجارية وتجري على الولاة لضرورة عدم الخلافة كساجرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك فيقلب ماء ايضا وهكذا الا ان يمنع مانع يحدث دفعة او على التدريج وان لم يكن تلك الابخرة مدد حدثت العيون الرائدة وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب وصادفت منفذا واتدقت اليه حدثت منها القنوات الجارية والا بارحسب مصادفة المدد وفقداته وقد يكون سبب العيون والقنوات والابار مياه الامطار والتلوح لا فمدها نزديق يادتها وتنش ينشأها (قال ثم انهم يعرفون ٤) يعنى ان ما ذكر في الآثار الطولية أى التي فوق الارض والخطية أى التي على وجهها وتحتها انما هو رأى الفلاسفة لا المكين القائلين باستناد جميع ذلك الى ارادة القادر الختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها ظنون مبنية على حدس وتجربة يشاهد اهلها كجارى في الحما من تصاعد الابخرة وانعقادها وتطاولها في البرد الشديد من تكلف ما يخرج بالانفاس كالبلج وفي الما من اختلاف الصور والالوان واسكان الاصوات على الانحاء المختلفة الى غير ذلك فهذا وامثاله من الجواب والشاهدات يفيد ظن استناد تلك الآثار الى ما ذكرنا من الاسباب وقد ينضم اليها من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين المدسى ويختلف ذلك باختلاف الانفس فحصل اليقين لبعض دون البعض واعتقوا ايضا به لا يمتنع استنادها الى اسباب اخر بلوا ان يكون لا واحد بالتدريج علل متعددة وان يكون صدوره عن البعض اقلها وعن البعض اكثرا وبان في جله ما ذكر من الاسباب ما يحكم الحدس به غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام قوى روحانية لولها لما كانت كافية في احصاء ما هي اسبابه فان من الراجح ما يعلق الاسباب العظام ويختطف المراكب من البحار وان من الصواب ما يقع على الجبل فيذكره وعلى البحر فيفوس فيه ويحرق بعض حيواناته وما سفد في الحقل فلا يحرقه وينب ما يصادفه الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحرق من الذوب وينب ضية الدرس ولا يحرق الترس وان من الكواكب ذوات الازناب ما سبق عدة شهور ويكون لها حركات طويلة وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي لا يكتفي فيها ما ذكرنا من الاسباب المادية والثابتة بل لابد من تأثير من القوى الروحانية وقد تواتر في بلاد الترك ونواحى ارس وبلاد من خواص النباتات والاحجار في شلن النصب والرياح والامطار وغير ذلك ما يحزرم العقل به ليس صادرا عن النبات والحجر بل عن خالق القوى والقدر وسعت غير واحد من الثقة انهم اذا سافروا في الصيف اصعبوا واحدا من الكفرة

٤ بان ما ذكرنا في الآثار الطولية والسفلية ظنون مبنية على حدس وتجربة وربما يصير يقينا بالنسبة الى بعض الاذهان لعونة القرائن وان لا يمتنع تكونها لاسباب اخر وان بعض ما ذكرنا من الاسباب ناقص يفتقر الى تأثير من القوى الروحانية وفيما يشاهد في بلاد الترك من خواص النباتات والاحجار في امر الرياح والامطار ما يشهد بان لا مؤثر الا الله ولا خالق سواه من

٧ في المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة ومباحث اما المقدمة ففي المزاج اذا اجتمعت العناصر المتصرفة الا
جزءا جدا فتفاعلت بقواها فانكسرت سورة كل من الكيفيات الاربع حدثت كيفية متوسطة متشابهة في الكل
هي المزاج واعتبر تصفر الاجزاء ٣٦١ لان تأثير الجسم وان امكن بدون الهامة الا انه في المزاج

يقوم باسعمال بعض تلك الاجزاء متتهلا متضرعا في اناء ذلك الى الخالق بمصانه
وتعالى على طريقهم وله رياضة عظيمة وترك للشهوات ونسب في جاعة مخصوصة
مشهوره بانزال المطر فيحدث مصابة قدرا يظلل اولئك السفر فيهما ربح تدفع
هم البومض تسممهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا وور بما
استعملهم فرقة اخرى معهم مصابة تكفيهم وورج الى خلاف جهة هذه الريح
واكثر هذا عندهم من قبل انكار المحسوسات واما حديث النبات الذي يتغذى به
العبد من الحديد على قوائم القوس عند اصا شته فمشهور ولعمري ان النصوص
الواردة في امتداد امثال هذه الآثار الى العادر المختار طامطة وطرق الهدى الى تلك
واصعبه لكن من لم يحصل الله له نور اناله من نور (قال القسم الرابع ٧) شروع
في رابع الاقسام التي رتب عليها الكلام في فصل مباحث الاجسام على
التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة لبيان حقيقة
المزاج واقسامه وثلاثة مباحث للاشارة الى الاقسام الثلاثة للمزاج اعني المعدن
والسبات والحيوان وقد سبق ان الكلام في ذلك مبني على قانون الفلسفة
وانا آخر في تصديره المزاج طريق التفرع على طريق التعريف بان يقول هو
كيفية متوسطة مساهمة حارة من تفاعل العناصر الخمسة المتصرفة الاجزاء
بقواها النكسرة سورة كل من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسطة والمتشابهة انما يصح
بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها وفي رعاية ذلك قولت حسن انتظام
القطع ووضوح المعنى قبل اي حاجة الى ذكر المتوسطة قلنا الاحتراز عن نواع
المزاج كاللون والطعم والروائح لان معنى الوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين
المتضادتين بما يقابلها بمعنى ان يسهل بالقياس الى الجزء الدارد ويسير بالقياس الى الجزء
المبار وكذا في الرطوبة واليبوسة واما ذكر التباين على ما سيجي من معناه فللتحقق
دون الاحتراز ولو ذكر بدلها الموزنة لكفي وحسن التعبد وبارة ان سينا في القانون
خارج عن القانون حدا وذلك ان قال المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة
موجودة في عناصر متصرفة الاجزاء ليماس اكثر كل واحد منها اكثر الاجزاء
اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدثت من جلها كيفية متشابهة في جميعها هي
المزاج فذلك طريق التعريف مفرقا الى طريق التفرع وحيث فالسرطانية اعني قوله
اذا تفاعلت الخ ان كانت صفة العناصر وقع تكرار الحاجة اليه وكان قوله هي المزاج

سورة الكيفية (٤٦) وهو يحصل من الكيفية (ل) المضادة كما في امتزاج الماء الشديد الحرارة
بالماء يبرد قاتر بل اقل حرارة اجيب بملة في جانب الاخر مع القطع بمعدوث الكيفية المتوسطة حيث لا صورة
تتضمن ا كسار سورة البرودة كما في امتزاج الماء الحار بالماء البارد وان اكرم ان ذلك ليس باكمل ولا فعال بل زوال

٣ الكيفيتين وتحدث التوسط بسبب مقارن الزم مثله في المزاج وان جعل الكلام السورة البارية التي احدثت الحرارة في الماء ظهران ليس يلزم كون الفاعل صوراً بسيطاً المزججة والاشبه باصولهم انه صورة المائية بتوسط الحرارة العارضة فان صورة كل من العناصر تفعل في مادتها ﴿ ٢٦٢ ﴾ بالذات وفي غيرها بتوسط الكيفية

ذاتية كانت او عرضية فعلية وانفعالية ومادة تفعل كذلك ولهذا لا يلزم ما يلزم القائلين بتفاعل الكيفيات انفسها من افعال الفعلية وفضل الانفعالية فان قيل نحن نعلم قطعاً ان التفسير هند الامزاج هو حرارة النار وبرودة الماء مثلاً قلنا نعم يعني انها تعتمد ويحدث التوسط واما الذي يتأثر بغيره من كيفية الى كيفية فهو المادة لا غير وكما لا يتمتع انفعالياً في الكيفية الفعلية لا يتمتع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية لقطع بان صورة الماء مثلاً انما تنكسر بصورة النار برطوبته لا به واما اراد فشا به الكيفية تماثلها في كل جزء مركب او بسيط بحيث لا يتفاوت

اجتنباً لا يرتبط بما سبق الا بان يحصل صفة كيفية مناسبة فيذكر المصروف في الحد وان جعل الفاعل مطلقاً قوله يحدث كان الواقع في معرض الجزاء احتجاً لا مطلقاً له والظاهر ان قوله اذا تفاعل الخ اخذ في طريق التفرع بعد تمام التمرين واستند التفاعل في الامر بنفس الى الكيفيات على ما هو ظاهر نظر الصفة وفي الفرع الى العناصر بواسطة القوى التي هي الكيفيات او الصور النوعية على ما هو اقرب الى التحقيق الفلسفي فان قيل فيدخل في التمرين تفاعل المزاج قلنا وكذا، اذا جعلنا السرية من عام العريف لان اخرجها بعيد التشابه نفسه اليها بانفسه واه التوسط مسبقاً على ما مضى ان شاء الله تعالى ثم لا بد لتوسيع المقام من الكلام في مواضع الاول انه اصعب في المزاج تصير اجزاء العناصر لانها الجسم وان امكن بدون المادة كما في تمييز الشمس للارض وجذب العناصر للجسم لكن لا شعاع في اه في الامزاج انما هو عاريق المادة وهي تكثر كثر السطوح الحاصل بكثر الاجزاء الحاصل لتعصرها وكما كان تميز الاجزاء اكثر بان الامزاج اقل منه من حيث الجسم سرياً في تأثر الجسم به ان لم يشغط وضع اصلاً باطل لقطع بان تاراجيز لا تحرق حطب العراق وان اشترط المجاورة ولو بتوسط او وسائط طاميد لا يتفعل الا بعد افعال القريب القابل للتفاعل وحينئذ فلنؤثر في البعد هو التوسط بما استفاد من الاثر لقطع بان حضور الجسم المجاور للهواء المجاور للار انما هو بصورة الهواء فلا يكون التأثير بدون المادة والماء ان يكون ان يكون الهائل هو المديد دون القرب فيتأثر بدون المادة كما في تضيئ الشمس للارض وجذب الماء ليس للجديد الثاني انه لا بد في حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان في كل منها علة لا بد منها وهي الكسر والانكسار وحدث الكيفية التوسط المتساوية واذ يرى المركب من الماء والنار لا تفتت عليه آثار الامزجة الا بعد تحلل في الاحرار وحرارة فوق مافي الهواء فعلى هذا لا بد في تحصيل الحرارة من الكون والفساد لا بد من الاثر الا بالقياس ولا قاصر ودرهم عنى انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فانها اذا تضرع امر او واحداً واحداً واختلط ساعات لانه يحدث الكيفية التوسط الثالث ان عدم امتزاج العناصر الفاعل والفاعل هي الكيفيات الاربع في نظر الطبيب اذ لا بد عنده للحسور النوعية واما الفلاسفة فلا ينفو ما سبق من الادلة جعلوا الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية الى الادلة بالذات كحرارة

الا بالعدد اذ لو كان هي الكيفيات العصرية بمعنىها وكانت التساوية في الحس لفرط (النار) الامزاج او عدم التميز لم يكن هناك فعل وانفسال ولم يتحقق كمية وحدانية بها يستعمل المركب في شأن صورة او نفس

النار او بالعرض كسر الماء و معنى فاعليتهما ان تخيل مادة العنصر الآخر الى
 كيفية فتكسر سورة كيفية الآخر بمعنى ان نزول تلك الرتبة من مراتب تلك الكيفية
 وتحدث مرتبة اخرى اضعف منها اما كون الفاصل هو الصورة فلانه لا يجوز ان
 تكون هو المادة لان شأنها القبول والافعال ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اى
 كسر كل منهما سورة الاخرى ان كان ما لازم ان يكون الشيء مغلوبا عن شيء حال
 كونه غابا عليه وان كان على التعاقب بان تكسر سورة الاخرى ثم يتكسر عنها لازم
 ان يصير المغلوب عن الشيء قابلية واتهاب على الشيء مغلوبا عنه وذلك ان المتكسر
 عند ما كان قويا لم يغو على كسر الآخر فلما انكسر وضعفت قوته قوى على كسر
 الآخر وهذا محال لما توسط الكيفية فلان منشأ الكسر والانكسار هو التضاد وذلك
 في الكيفيات ولهذا لا تكسر سورة الهواء البارد برودة الارض ولا سورة الماء الحار
 حرارة الهواء وهو ذلك واعتراض بان ما ذكر مشترك الازم لان تفاعل الصورتين
 بواسطة الكيفيتين اما ان يكون ما يلزم كون الشيء غابا مغلوبا بما لان الكيفية كما
 انها غايه اذا فرضناها الكاسرة فكذا اذا كان لها دخل في ذلك بل يلزم اجتماع
 الكيفية الشديدة التي بها الكسر والضعيفة للمادة بالانكسار في آن واحد وهو
 محال لانهما مرتبتان مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فلزم صيرورة المغلوب
 عاليا وبالعكس ولظهور اعلان هذا ولزم كون المعلول مقارنا للعلل وسرطانها
 اقتصر في المواضع على الشئ الاول فعال الصورة اما تعقل بواسطة الكيفية فتكون
 الكيفية شرط في التأخير فلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اى التي بواسطتها الكسر
 مع المادة اى الضعيفة لئلا تحدث بعد الانكسار لابقال الاعتراض مدفوع بوجهين
 احدهما ان القول بفاعلية الصورة تجوز والحقيقة ان الصور والكيفيات ممدات
 افيضان الكيفية التوسعة من المبدأ المتسارقي بطريق الزنوم عند الفلاسفة لتسام
 القابل والقابل وبطريق المادة عند غيرهم لكون الفاصل مختارا وح بطل حدث
 القابل والمغلوب وثانيهما ان المكسر عند الاقتراح من كل كيفية سورة لها لا نفسها
 والكاسر نفس الكيفية المضادة لا سورة لها لقطع بان سورة الماء الشديد الحرارة
 تكسر بالماء البارد وان لم يكن في الثانية بل بالماء القار بل بماء حار هو اقل حرارة
 واذا كان كذلك فلا يمنع ان يكون الكيفية المكسرة كاسرة لسورة الكيفية المضادة
 ولا يكون هذا من اجتماع التاليفية والمطلوبة في شيء لا نقول فمح يصح القول
 بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصورة وههنا اعتراض آخر وهو ان نجد حدوث
 الكيفية الموسطة بمح تفاعل الكيفيات من غير اعتبار ان يكون هناك صورة توجب
 انكسار سورة الكمية المضادة كما في امزاج الماء الحار بالماء البارد لقطع بان الصورة
 المادية لا تكسر البرودة فان زعموا ان ليس ههنا فعل وانفعال اى كسر وانكسار ليلزم

وجود صورة كاسرة بل تستمد المادة بواسطة اجتماع المائتين لوال كيفية ما وحدثت
كيفية متوسطة من المبدأ الثاني فليس فليكن الامر في المزاج ايضا كذلك فانه
لا معنى لاشتداد الكيفية وضعفها الا بطلان كيفية وحدثت اخرى اشد منها
او اضعف بحسب اختلاف الاستعداد وانما النزاع في الفاعل وانزعجوا ان الكاسر
لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التي احدثت الحرارة في الماء الحار قلنا فقلدهم
انه ليس بلام ان يكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو احد اجزاء المركب فبطل
قولكم في المزاج بان انكسار الكيفيات انما هو بصور عناصر المزاج ثم الاشبه ان يقال
الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط
الحرارة العارضة لان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفضل في مادته بالذات
وفي مجاورته بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء او عريضة كحرارة
كالحرارة والبرودة وانفعالية كالطوبى واليبوسة ومادة كل عنصر تفضل بالذات
عن صورته وبكيفية الذاتية او العريضة الفعالية او الانفعالية من مجاورته وعلى
هذا لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة حادثة على التماسك بكونه
هو الكيفية من لزوم افعال الكيفية الفاعلية فيما اذا كان الكاسر والاكسر
بين الفاعلين اعني الحرارة والبرودة ولزوم فعالية الكيفية الانفعالية فيما
اذا كان الكاسر والاكسر بين الانفعاليين اعني الرطوبة واليبوسة فان قيل
ان كان في الفاعلية خفاء فلا يخفى في ان التفضل عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار
وبرودة الماء وكذا البواقي فلتانم بمعنى انها تولد وتحدث الكيفية المتوسطة واما الذي
يتأثر ويتغير من حال الى حال فهو المادة لاغير وكما لا تمتنع انفعاليها في الكيفية الفاعلية
كالحرارة والبرودة لا تمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالطوبى واليبوسة
للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر بوسة النار رطوبته لا ببرودته وسورة النار
تكسر برطوبة الماء بوسيتها لا بصرارتها لاربع ان معنى اسماه الكيفية المزاجية في الكل
ان الماص في كل جزء من اجزاء المركبة او البسطة المتزج تامل الماص في الجزء
الاخرى نسبويه في الحقيقة او عية من غير تفاوت الا بالكل حتى ان احدى الارى
كالجزء الثاني في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا البواقي والاص اذ لو
اختلفت الكيفيات في اجزاء الممزج وكان في الماص للحدة اعم الكيفيات
المنصرفة الباقية على سائر اجزائها عند الماص لما كان حاله حاله ولم
تنتج كانية وحدانية بها يستند المزاج لخصان صورة معدسة او نية او حيوانية
او نفس انسانية بل كان هذا مركب من حرارة من العناصر لا امتزاج لان
الامتزاج هو اجتماع الاساس بحيث تحدث منه الكيفية المتوسطة المتساوية والتكيب
اعم من ذلك وكذا الاخلاط وديجيسل مرادفا للامتزاج كذا في السقاء وما ذكر في

شرح القانون من ان معنى التباين في جميع الاحزاء ان يحصر بالقياس الى البارد ويستبرد
 بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة قصدا الى دفع اعتراض الامام بدخول
 نواحي المزاج في نرفه فمخالفة لمصرح العقل ومصحح النقل وما ذكرنا هو المفهوم
 من اللفظ والمذكور في كلام القوم (قال فلا بد من استحصالة العناصر في كيفياتها جميعا)
 قد عرفت فيما مضى ان الكون والتضاد بديل في الصورة النوعية للعناصر بان تبطل
 صورة ونهضت اخرى مع بقاء المادة والاستحصالة تبدل في الكيفيات بان زوال كيفية
 ونهضت اخرى مع بقاء الصورة ولاخفاء في ان القول بالمزاج يلحق المذكور اعني
 حدوث كيفية متوسطة متشابهة في كل حيز بحسب الحقيقة مبني على جواز استحصالة كل
 عنصر في كيفية الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء الناري من الممزج في الكيفية
 المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزء المائي والهوائي والارض
 على السواء وزعم الامام انهم لم يشؤا ذلك الا في الماء حيث يستحيل برودة الى الحر
 من غير تكون بوز ولا ورود عليه من خارج وهو لا يستلزم جواز استحصالة الكل في
 الكل وكان الاطباء كروا بان هذا الاصل الى الحكمه لكونه من جادى علم الطب والحكمة
 الى الاطباء لكونه من فروع الطبى واصول الطب فيقي مهلا ورد بان جواز
 الاستحصالة من لوازم جواز الكون والفساد فيبانه في كل بيان لجواز الاستحصالة في الكل
 وتقر به ما شاء الله في التجا ان زوال الصورة وحدث اخرى انما يكون عند
 تمام استعداد المادة وهو امر حادث يفتر الى زمان فلا بد من تغير واقع على الدرر
 وابس ذلك في نفس الصورة لان وجودها وعدمها دفعي فمعين ان يكون في الكيفية
 بان تغير فنصف الكيفية التي تناسب الصورة التي تفسد وتشتد التي تناسب الصورة
 التي تكون ولا يفتى بالاستحصالة الا انصير الكيفية مع بقاء الصورة وما ذكر في المتن استدلال على
 ثبوت الاستحصالة بوجه آخر وهو انه لما ثبت فيضان الصور والنفس لزوم حدوث كيفية
 متوسطة متشابهة في جميع اجزاء الممزج لتتحد المادة بذلك لقبولها وهذا نفس
 الاستحصالة اعني زوال الكيفيات الصرفة في الاجزاء العنصرية وحصول الكيفية
 المتوسطة وفيه نظر لجواز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاحزاء المتضادة
 بحيث يحصل الكيفية المتوسطة بحسب المحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة على
 سرافة كفيتهما (قال ثم العرف يقول للمزاج الثاني ٢) اعني الحاصل من امتزاج
 الازاء المتضادة للركبات كزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزئبق والكبريت ان
 جعلها حادنا من انكسار الكيفيات بصور البياض العنصرية المحبوبة في الممزج على
 ما يظهر بالقرع والابقى فاما اذا وضنا فيه قطعة من اللحم مثلا تميزت الى جسم مائي
 فاعلم وارضى منكس واما اذا اجما حدوثه بواسطة الصور النوعية للركبات بان تعد
 الكيفية المزاجية الاجزاء الممزجة فيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر

٢ خافوه كما في الذهب
 من الزئبق والكبريت
 ان جعلنا الفاضل فيه
 صور البياض على
 ما يظهر بالقرع
 والابقى لا الصور
 العنصرية على
 المركبات باعداد
 الكيفية المزاجية
 متن

ثم تتفاضل المتزججات المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها فمحدث كيفية متوسطة متباينة في الشكل كما في الذهب بواسطة الصورة الزينية والكبرية فلا يدخل في التريق لانها لم تحدث من تفاعل العناصر بقواها اي صورها لو كيفياتها (قال طراز نوع آخر ٢) فدهم بما سبق ان المزاج كيفية ملوثة مغيرة بالنوع لما في العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من الاجزاء المبرج حتى الاجزاء البسيطة المنصرفة وهي باقية على صورها النوعية وانما استحال من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة وهذا رأى جمهور المسابئين فان قيل لو كانت صور العناصر باقية والصورة المادنة بعد المزاج سارية في جميع اجزاء المزاج لزم ان تكون التاملا مع الصورة النارية مصففة بالصورة الذهبية وح جاز ان تكون الواليد من عنصر واحد قلنا يجوز ان تكون الصورة المادنة انما تمرى في الاجزاء المركبة دون البسيطة او يكون قول البسيط انما هو شرط بالامتزاج ثم ههنا مذاهب اخرا فائدة الاولى ان العناصر باقية على صورها وصرافة كيفياتها وانما يفسد بالكيفية المتوسطة لقرط الاختلاط وعدم الانتهاز عند الملبس ورد بان عدم بقاء العناصر على صرافة كيفياتها مداسها معلوم فطما لا نرى ان اضرار العناصر وغايتها فداى بها الى ان تتلف صورها ولا تكون لواحد منها صورها الخاصة ويلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرًا متوسطًا بين الصور المضادة للسلط وتهم من جعلها صورة اخرى للنوعيات اي صورة توجد لبعض الانواع الموحدة في الاعيان ورد بوجودين احدهما ان تضاد الصور سواء كان على وجه الانكسار او الزوال بالكلية اما ان يكون مما اوعى العاقب وكلاهما فاسد لما في الكيفيات ولا يجوز ان يجعل الفاعل ههنا هو الكيفية كالصورة في افساد الكيفيات لان في فساد الصورة فساد آثارها هي الكيفيات وانما هما لو كان كذا لما احلص اجزاء المزاج بالهر والتماثل والازم باطل بحكم القرع والاميق (قال ثم المراح ٦) بين حقيقة المراح وكيفية صورته وهذا بان اقسامه بحسب الالوانى او النوى والمراح هي الكيفية او اكثر فذهبى ان المراح كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسبب قوى باعتبار كونها بادية الغراب على ما هو ظاهر بعار صناعه الطاب والقوة اسم لما هو مدرك من احرف آرمسيت هو آخر فالراح ان كان على حد التساوى في مقادير القوى الاربع سمه مصففا فدل على حقيقى والا فغير متمثل والتساوى في مقادير القوى لا يسلم التساوى في مقادير العناصر لجواز ان يكون من عناصرها في الكمية قوما في الكيفية وبالعكس واكد صاحب القانون التساوى بالتامد حيث قال الاعدال ان يكون مقادير الكيفيات المضادة متساوية

(مقاومة)

٢ من الكيفيات
الملوثة حاصلة في كل
جزء حتى البسيط
وهي على صورها
دون كيفياتها وقيل
وكيفياتها وانما يفسد
بالتوسطة للمزاج
وقيل بل زالت
صورها الى صورة
متوسطة بينها وقيل
بل صورة اخرى من
النوعيات من

ان كان من قوى
مساوية المتساوى
فتمتدل وقد بدى
انتاعه ما على ان
لا عناصر على الاجتماع
سوية فائدة احدي
القوى من

٩ والافقير متدل وذلك مخرجه عن ﴿٣٦٧﴾ التساوى بكيفية مت ٨ كما يشره على المزج التسعة

الذي ينبغي له من
الكليات والكيفيات
نوطا وصفا لشخصا
او عضوا كل بحسب
اخراج والداخل
بمعنى الانسان مثلا
من اجا هو اليق
الامرجة بالنسبة الى
سائر الانواع له
مراتب بين طرفين
احدهما اقربهما الى
الاعتدال الحقيقي
وكذلك بالنسبة الى
سائر الاصناف والى
افراد ولذ بالنسبة
الى سائر الانصاف
والى احواله والقلب
كذلك فخر من مزاج
النوع يتجلى على
امرجة اصنافية
والصف على
انصافية والانصاف
على احوالية واعتبار
العضواتها من جهة
ان الطب ينظر باليد
والاعضاء والافهو
نوع برأسه كالانسان
ينبغي ان يكون له
الاعتبارات الثلث
واعتدال النقص
يعتبر بحسب تكافؤ
قوى اعضائه حتى

متناومة فزعم الشارح ان تساوى مقادير الكيفيات اشارة الى تساوى مقادير العناصر
فلن تساوى السوادين مثلا في القدر عبارة عن تساوى محلها والتقدم اشارة الى تساوى
الكيفيات شدة وضعفا وذلك لانه حكم بانتاج وجود هذا المعتدل التساوى هيولى
عناصره الى احيازها فلا يتحقق الاجتماع رغبا يحصل الفعل والاتفعال وتساوى
اليولى لا يمكن بدون تساوى مقادير اجرام العناصر حجما وتساوى كيفياتها قوة
وضعفا اما الاول فلانه ذكر ان المالب في الكمية يتطلب في الليل لاحتالة واما الثاني فلان
المبول مختلف باختلاف الكيفيات ايضا فانها قد تماون الصورة التوضيعة
في احداث الليل وقد تماوقها عنه فان الماء المبرد بالجم اميل الى مكانه من الماء المسخن
بالحر فلا بد في الاسد الذي يتبع وجوده تساوى ميوله من تساوى عناصره كما وكيفا
م هك والمخرج من هذا الاعتدال لا ينحصر في ثمانية ولم يدع احدهما الانحصار
كقوى المعدل الفرضي والمخرج عنه وهما تسعة على ما سيشرح خارج عن هذا الاعتدال
وفيد نظر اما اولا فلان المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها في الشدة والضعف
لا يمدادانها بحسب المسافة لتكون بحسب مقادير اجرام العناصر واما ثانيا فلان
كيفيات العناصر مختلفة في الشدة والضعف حتى جطوا حرارة النار اضعاف برودة
الماء مثلا فكيف تصور تساوى اجرام العناصر مع تساوى كيفياتها حتى يكون الحكم
بامتناع وجوده بقاء على تداخى الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف الميول واما
ثالثا فلان ادعاء انحصار الخارج عن هذا الاعتدال في الثمانية صريح في كلام القانون
محصولا بكتلامه في هذا الاعتدال وحمل الاعتدال الفرضي مع الاقسام الثمانية للخارج
عنه فادعا في هذا الانحصار وهم اذ دعوا يكون جميع ذلك احد الاقسام الثمانية للخارج
عن هذا الاعتدال اعني الحقيقي (قال وهو مجموع ٩) يعني يجوز ان يكون الاجتماع
المؤدى الى الفعل والانفعال حاصل باسباب اخر غير كلية الكيفيات كان يكون حدوث
الجزء التساوى تمت الارضى مثلا فيجتمع كل منهما صاحبه عن الميل الى حيز نفسه
(قال او كدس عبر متصدين فيقصر في ثمانية) يشير الى انه لا يمكن الخروج عن
الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة واليوسمة جميعا لان الميل عن حاق
الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف تصور مع ذلك زيادة
البرودة على الحرارة وهذا بطل ما قيل يجوز الخروج بكيفيات ثلث فيزيد على الاقسام
التيمة اربعة اخرى هي المراح الحار البارد والرطب واليابس والمزاج الرطب
اليابس الحار والبارد نعم تصور ذلك لو اشتق في المعتدل تساوى اجرام العناصر
ايضا بان يزيد جرم الحار والبارد جميعا والرطب واليابس جميعا (قال وقد يقال
المعدل ٨) ما مر كان هو المعتدل الحقيقي مشتقا من التعادل بمعنى اتساوى وهذا هو
المعتدل الفرضي والطبي المستعمل في صناعة الطب مشتقا من العدل في القسمة ومثناه

معدل من المجموع مائة الى الاعداد الحقيقية ولا يخفى انه ليس هنالك امتزاج اجزاء وحصول كيفية واحدة ٥

فه فكاه مجرد وضع
وامتافه وكيفيات
بجميع الاعضاء من
حيث يتأثر بعضها
عن البعض بمجرد
المجاورة من غير
امتزاج من

الزواج الذي قد تتوفر فيه على المتزيج من كيات العناصر وكيفيةاتها القسط الذي ينبغي له
ويبقى حاله ويكون انسب باقفاه ثلاثان الاسد الجرد والاقدام وثمان الارنب الحوف
والجبن فليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة وهذا الاعتدال يعرض له
ثمانية امتدادات لان اليقية المزاج للمتزوج اما ان تكون بحسب الافعال المطاوعة من النوع
او من الصنف او من الشخص او من العضو وكل من ذلك يتبع اما بالقياس الى الخارج
اعني النوع الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص
الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف والعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن واما
بالقياس الى الداخل اعني النوع الى ماله من الاصناف وللصنف الى ماله من الاشخاص
والشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن الانساني مزاج هو
القي به من حيث انه انسان من مزاج اي نوع فرض بحيث اذا تغيرا وضد اختلت
الافعال المختصة بهذا النوع وله مراتب يرد فيها بين طرفي افراد وتوسط يعبر
بينها بسعة المزاج لقطع بان ليس جميع افراد الانسان على مزاج واحد وانما ايضا
كل مزاج حاله للصورة الانسانية فلفرض ان حرارته لا تزيد على عشرين ولا تنقص
من عشرين بل يرددها دائما زادت على عشرين لم يكن المزاج اسارا بل فرسا
واذا انقص من عشرين لم يكن اسارا بل لاعالة يكون هناك واسطة بين هذين
الطرفين اعني الافراط والتوسط هي التي هي من حيث انه انسان من مزاج اي فرد
فرض من افراد الانسان ويكون افضل امره الانسان واقربها الى الاعتدال
المعتدلي وبقدر في شخص في ثمانية الاعتدال من صنف في ثمانية الاعتدال في سن يبلغ
فيه المتوسطات وهو وان لم يكن الاعتدال المتعدي الذي حكموا به تنازع وجوده لكنه
بدرجهه اذ لا يوجد الا في شخص واحد بمسألة الاطباء تتوارى يقاس اليه سائر
الاشخاص وكذا لا ترك مزاج خاص هو الذي من حيث انه تركى من امره جزء سائر
اصناف الا انه يعرض اي سعة لو خرج الشخص عنها لم يكن تركيا بل صفا آخر
وله واسطة هي التي هي من اي فرد فرض من افراد التركي هي افضل امره جزء الصنف
وان لم يكن ان تكون افضل امره جزء النوع وكذا في مزاج هو اليق به من حيث
هو هذا الشخص الذي انساب بالصفات المختصة به من امره افراد ذلك الصنف
وهو المزاج الذي من ان يكون زيدا عليه لكونه وجود اسارا بمسألة لاننا في ان له
سعة من رزاق مزاجه وهو شاذ غير مزاج وهو صحيح او من او كمالها واما
طفا انما هو وقصرها لا سدا هما ضرورة ان ليس كل مزاج صالحا له مع احد خاصه
خاص معين وبهها واسطة اذا حصلت ليد كان على افضل ما يقد ان يكون عليه
من ان المزاج الذي له في ذلك الوقت اصح لاهاله من المزاج الذي في سائر اوقاته
وكذا قلب مزاج هو اليق به من امره سائر اعضا البدن من يرضى لطرفان

٩ ايضا تصدق في ثمانية على قياس (٤٦٩) الحقيقى واحتمل بان الخروج بالتضادين ممكن ههنا بان زيادة ونقصا

من القدر اللا يقي
فهو الخارج بكنية
او كيفية او ثلث او
اربع بحسب الزيادة
والنقصان جعسا
وافرادا تصير ثمانين
واجيب بان متى توفر
القسط الاين ان يكون
بين القاعدتين نسبة
نليق بالمخرج وكذا
بين النضتين فادامت
النسبة متوسطة
فلا اعتدال بحال التسواء
زادت المقادير او
انقصت كما اذا كان
اللاين حصة اجزاء
من الحرارة وخمسة
من البرودة فصارت
الحرارة اثني عشر
او ثمانية والبرودة
سنة او اربعة وان
صارت البرودة ستة
والحرارة احد عشر
فهو ابرد مما ينبغي لا
احر او ثلثة عشر
فاحر لا يرد نعم لا يعد
ذلك في الاعتدال
النضى بالنسبة الى
الداخل بان يصير
مراج قلب زيد اخر
وايس من اعتدال
احواله ومراج

اذا تجاوزهما لم يكن القلب وواسطة اذا حصلت القلب كان على افضل ما ينبغي ان يكون
عليه فقطهر ان عرض مزاج النوع يستعمل على امرجة اصنافه لان عرض الصنف بعض
عرض النوع وعرض مزاج الصنف يستعمل على امرجة اصنافه وعرض مزاج النض
على امرجته في حاله وليس مزاج العضود اختلاف العروض المتقدمة لانها مأخوذة
باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع اذا كانت الاعضاء الحارة بالباردة والرطبة
بالاياسة فيستعمل ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان قيل العضو نوع
من انواع الكائنات مستعمل على اصناف مستقلة على اشخاص فيبني ان يصير اعتدال
نوعى وصنعي ونحصى كل منها بالقياس الى الداخل والخارج دون ان يجعل قضا
برأسه مقابلها فلانهم نظروا الى ان الطب يظفر في احوال بدن الانسان
واعضائه من حيث كونها على اعتدالها او خارجة عنه واعتبار مزاج البدن انما هو
باعتبار تلك اعضاءه وتعادله في المزاج بان تكون حرارة ما هو حار منها كالقلب
تادل برودة ما هو بارد منها كالدماغ وببوسة ما هو يابس منها كالعلم تعادل رطوبة
ما هو رطب منها كالكبد بحيث اذا نسب جميع ما في البدن من الحرارة الى جميع ما فيه
من البرودة كان قريبا من التساوى وكذا الرطوبة مع اليبوسة وبالجملة تكون الحاصل
من المجموع قريبا من الاعتدال الحقيقى ثم لا يخفى في انه ليس ههنا اعنى في مزاج جملة
البدن اربعة بل المزاج الحقيقى انما هو مزاج الاعضاء وتصرفها وناسها وكأه
يتردد وضع واصنافه البعض الى البعض او كيفيات تحصل لجميع الاعضاء من جهة
مأثر بعضها من البعض بمجرى الجوارى من غير مزاج واختلاط الاجزاء (قال والخارج
عن هذا الاعتدال ٩) يعنى الاعتدال القرضى المعتبر بحسب الطب ينحصر في ثمانية
لانه اما ان يكون بكنية واحدة من الاربع فيكون احرم مما ينبغي اوارب او ارب او ايس
واما بكنيتين غير متضادتين فيكون احرم وارطب او ايس او ابرد وارطب او ايس
راضى الكتبى في شرح المص بان الخروج عن هذا الاعتدال بكنيتين متضادتين
يمكن بان زيد الحار او البرودة جميعا على القدر اللاين بالمخرج او تضايفه كذا الرطوبة
واليبوسة رايلا من ذلك كون المتضادتين قائمتين ومعلوبتين معا في الخارج عن
الادال ما عني لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللاين لاهل
الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكنية او كيفيتين او ثلث
او الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من صرف اربعة اعنى الكيفيات
في اثنين اعنى الزيادة والنقصان والثاني اربعة وحسرون فصلا لان الكيفيتين الخارجتين
اما احرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع
اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة فضر بها في اربع حالات هي زيادة
الكيفيتين ونقصانها وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والتالث اثنان وثلثون

دواخذ ابرد وارطب (٤٧) او بالعكس اذ ليس (ل) هناك كنية متوسطة تنفي مع حفظ النسبة متى

لكنهم دائماً في
المسافة أو القرب
منها لأنها لسرعة
زوالها قليلة التكاثر
ولا كون اشتغالهم مثل
صيف البلدة التي
هر منها ضعف الليل
الكلي في مسافة
النفس مع أنه في غاية
الحر لجواز أن
يكون ذلك لفراد
نهاره على الليل إلى
قريب من الضعف
بخطاف خط الاستواء
فانها يساويان فيه
أبداً فيعادل البرد
والحر أو يكون أهل
خط الاستواء لما اتفوا
بالحر ثم تأثر من حتم
عن حر المسافة
واستبردوا الهواء
حين السمر في المنقلب
فلم يضر فوا من
الاعتدال والجولب
أن التشابه يعني عدم
طريان تغير معتدبه
لا يفيد القرب من
الاعتدال الحقيقي على
ما هو المتنازع وقال
الأكثر هو الأقليم
الرابع لما يشاهد فيه
من زيادة الكمالات
التابعة للمراح الذي

فما لأن الخروج أما للحرارة مع البرودة والرطوبة أو مع البرودة واليبوسة أي مع
الرطوبة واليبوسة وأما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة يصير أربعة فضررها في ثمان
حالات هي زيادة الكميات الثلاث ونقصانها وزيادة كل من الثلاث مع نقصان الآخرين
ونقصان كل مع زيادة الآخرين والرابع ستة عشر فسيما على عدد الحالات الممكنة
أعني زيادة الكميات الأربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلاث الباقية وبالعكس
فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الآخرين وهذه ستة لأن الاثنين إما
القاعلن وإما المغفلن وإما كل من القاعلن مع كل من المغفلن وللمعرض قد أدخل
بعض هذه الأقسام فبعض الأقسام الممكنة ثلثة وستين فاستوفها العلامة الشرازي
ثمانيون ثم أجاب بأن معنى هذا الاعتدال هو أن يتوفر على المزج من كميات العناصر
وكيفياتها القسط الذي هو اللين بحاله وانسب بأفعله أعني أن تكون الحرارة والبرودة
فيه على نسبة تلام أفعله على الوجه الأفضل الأليق وكذا الرطوبة واليبوسة فإدما
هذه النسبة محمولة كان الاعتدال باقياً وإن فرض زيادة أو نقصان في مقادير الكميات
مثلاً إذا كان اللين بالمزج أن يكون الحار ضعف البارد كان يكون الحار من عشرة
إلى عشرين والبارد من خمسة إلى عشرة فإذا زادت القاعلن فصارت الحرارة اثني
عشرة والبرودة ستة أو انقصا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة أربعة كان الاعتدال
باق لبقاء النسبة وإن صارت البرودة ستة مع كون الحرارة أحد عشر فليس هذا
خروجاً عن الاعتدال بالكميتين بل بالبرودة فقط إذ المزاج صاراً رد بما ينبغي لأحر
ومع كون الحرارة ثلثة عشر فليس الخروجاً عن الاعتدال بالحرارة حيث صار
آخر مما ينبغي وكذا في الرطوبة واليبوسة والحاصل أنه إذا كانت النسبة القاضية بأن
تكون الحرارة ضعف البرودة مثلاً فنسبة النسبة إما أن يكون زيادة الحرارة على الضعف
أو نقصانها أو زيادة البرودة عن النصف ولا مع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة
على النصف وكذا الكلام في كميات العناصر فلا بد مما رددت عن الاعتدال الحقيقي
من أنه لا اعتبر فيه تساوي العناصر في الكم أيضاً جاز الخروج عنه بالنقصان الحار
والارد جماعاً بأن يزيد آخر ما على الآخرين وذلك لأن المتغير هنا نسبة بين كميات
العناصر كالتضاد والصف متلافتين النسبة لا يتصور الاندثار مذكر في الكميتين
فليأمل مع لا يبعد الخروج بالكميتين المتضادتين عن الاعتدال النهضائي إلى
الدليل بأن يصير مزاج قلب زيد أحر وأجس من اعتدل أحواله ومزاج دافئه
أبرد وأرطب أو بالعكس وذلك لأنه ليس هناك كمية متوسطة يحكم بقائها مداومت
الدية معطوبة وإن كانت المقادير مختلفة (قال واحتفوا في اعتدل البقاع ٧) قد اتفوا
على أنه إذا اعتبرت الأنواع كان اعتدل الأخرجة أي أحوالها إلى الاعتدال الحقة في
مزاج نوع الإنسان لأنه متعلق للنفس بالطاقة الأسرف فلا بد أن تكون أسرف أي

كلما كان إلى الاعتدال الحقيقي أقرب والواحد الذي هو البداء أنسب كان بمضافه (أقرب)

أقرب إلى الوحدة الحقيقية وأبعد من التضاد والكثرة ولأنه أحوج الأنواع إلى
الأنصال المتتعة التي تمنع على بعضها الحرارة كالمصنم وعلى بعضها البرودة كالاسماك
وعلى بعضها البرودة كالخفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك واختلوا في أصل
الاصناف بالنظر إلى أوضاع العلويات فقال ابن سينا سكن خط الاستواء أي الموضع
للوازي لأصل النهار وذلك تشابه أحوالهم في الحر والبرد لتساوي ليالهم ونهارهم
دائما ولأنه ليس صيفهم شديد الحر لأن الشمس زولت عن سمت رأسهم بسرعة لما تقرر
في موضعه من أن حركتها في الليل أعني البعد عن معدل النهار أسرع عند الاعتدالين
وأبطأ عند الانقلابين ولا تتساوهم شديد البرد لأن الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيرا
فلا يعلم التفاوت بين صيفه وشتائه ومع ذلك فخذ كل منها قصيرة وهي شهر ونصف
لما مر من كون الفصول هناك ثمانية فالشمس لا تسامتهم عن بعد كثير بل من قرب من
المسامة فهم دائما متفعلون من حالة متوسطة إلى ما يشابهها فكانهم في الربيع دائما
واستدل بعضهم على فساد هذا الرأي وحين أحدهما أن الشمس تسامت رؤسهم
في السنة مرتين ثم لا تبعد عن المساماة بأكثر من ثلثة وعشرين جزءا ونصفا على ما هو
غالب الليل الكلي فهم دائما في المساماة أو في القرب منها فتكون حرارتهم مفرطة لأن
قرب المساماة في زمان يسير كما في الصيف عندنا مع تقدم رد الشتاء المخرج للهواء
عن استمداد التضيق مصحح جدا فهذا أولى وحواه أن مسامتهم لسرعة زوالها
أقل نكاسة وتضييقا للهواء من المساماة أو القرب منها في البلاد ذات المروض لأن
قرب المساماة يبي هتاك المما كثره ويكون النهار أطول من الليل طولا ظاهرا والسبب
الدائم وإن ضعف قد يكون أكثر تأثيرا من غير الدائم وإن قوى كالمد يد في نار لينة
مددة وفي نار قوية خالطة وتأتيهما أن زمان وصول الشمس إلى أول السرطان شتاء
لخط الاستواء ليكون الشمس على غاية البعد عن سمت رأسهم وصيف لينة حررتها
سبعة وأربعون ضعف الليل الكلي كبلدة مصر أي لكونها على غاية القرب منها
مع أن بعدها عن سمت رأس البقطين على السواد فيكون حررتها خط الاستواء كمر
صيف هذه البلدة بل أكثر إذا تأملت أن ما قبل هذه الحالة لهم من أسباب الدفونة
ولاهل البلدة من أسباب البرودة وإذا كان حرثاتهم هذا فافظك مهر صيفهم وجوابه
منع تشابه الحر فصلين في البقطين وإنما يلزم لو اقتصرت سبب الحر في قرب الشمس
من سمت الرأس وهو محال فيجوز أن يشتد حر صيف البلدة المفروضة بسبب تزايد
طول النهار على الليل إلى الضعف تقريبا لأن طول نهارها يبلغ ست عشرة ساعة
تقريبا وقصر ليالها ثمان ساعات كذلك بخلاف خط الاستواء فإن الليل والنهار فيه
دائما على السواء فيتعادل الحر والبرد وأيضا المألوف لا يقر فقل أهل خط الاستواء
لا يشع بالحر لتأثر أمزجتهم ولا شفق من حر مساماة الشمس ويستبردون الهواء

الكبال عليه أجدر
وخط الاستواء بالمد
من ذلك وهذا وإن
يمكن استناده إلى
أسباب أرضية إلا أنه
حتمى يكاد يقع به
الجزم كيف لاومضى
عمارة الأقاليم وكثرة
التواليد فيها على
الاعتدال لما كان منها
أوسط والتواليد
والعمارة فيه أوفر كان
إلى الاعتدال الحقيقي
أقرب وعن الفجاجة
والاحتراق أبعد ثم
لازاع في إمكان بقعة
أصل منها بتفائق
من الأسباب الأرضية
من

عند بعد المسافة اعني كون الشمس في الاعتلايين فيبقى الاعتدال بخلاف البلة المروضة
فان الحر يستد على جسمهم ويؤثر فيهم لعدم النهم ولا تنالهم اليه من شدة البرد
وان كان على التدرج ولا يخفى على النصف ضعف هذا الجواب وكذا استناد حر
البلدة الى الاسباب الارضية ولما الجواب عن احتياج ابن سينا الى كون سكان الاستواء
اقرب الاصناف الى الاعتدال الحقيقي بالظفر الى اوضاع العلومات فهو ان نسبته
الاحوال بمعنى انه لا يطرأ عليه تغير يتد به ولا تحفه نكاه من حر او برد
لا يفيد المطلوب اعني فربهم من الاعتدال الحقيقي الذي تساوى فيه الكميات فباز
ان يكون الباع في الحرارة والبرودة المألوفة كذلك وذهب جمع من الاولين و كثير من
المؤخرين الى ان عمل الاصناف سكن الاقاليم الرابع انه دلالة بالانوار كما هو مذكور
في المتن غنى عن السرح وفيه اشارة الى دفع اعتراضين ادهما ان كثرة الورد المتماثل
وتوفر العمارات وغير ذلك من الكمالات اعانق الاعتدال العرضي الذي هو توفر
القطب الاق من الكميات لا ياتي في الذي هو تساويها وذلك ان عدد من
المعدل العرضي لما سكن الى المعدل الحقيقي ارب و الواحد المبدأ انما كان
باطنة الكمال لا يدر فيهم الا بدلالة رتبة الكمال على رتبة الاعداد بل
الحقيقي على ما هو المطلوب وناسهما ان هذه الكمالات في هذا الاستواء وكرسا
في الاقاليم الرابع يجوز ان يكون مائة الى الاسباب الارضية دون اوضاع العلومات
ودفعه ان الناس يشهد بها ذكرنا ومحكم سلطان ان لا يوجد في سطح الاستواء
وهو اربعة آلاف فرسخ بقعة ثالثة عن الارتفاع الارضية ولا في التلحم الرابع
على كثره بلادها بلثة خالصة للاداب العلوية بل على انما هو الاستدلال على ادخال
الاقليم الرابع ذكره وسطايب انما قال اميداء عن التلحم الشمالية والاعراق الموقفي
ما ولي ان يستدل على ادخال هذا الادراك ذكره على حاق الورد اس الاستدلال
والجواب قال الوسط ههنا وسط بين ما هو من ادب الحر والبرد ان قرب المسافة
وبعدا بخلاف التوسط بين القطيع فان رتبة الشمس اعلى على السواء واهل ذلك
الوسط دائما في المسافة او القرب منها وانما اصح الاستدلال لو كان غاية الحر والبرد
تحت تقطع الجيوب والسمال وليس بذلك (قال واما المحدث) بعد المراح من مقدمة
النسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالاجسام على
العصيل وهو في المركبات التي لها امراح ذكر في قوله وهي لفة حسب اقسام
المبرح المماسة بالاوليد الثلاثة من المصادر والبيات والميوان وهو المصير ان
المبرح ان تحقق فيه مبدأ العدية والدية فلما ع محقق مدد المس والمركبة الإرادية
وهو الحيوان اردوه وهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فلما عان وانما قال مع تحقق
مدد المس والمركبة لا يه لاقطع مدد النبات والحد بل على ما يدعي جبريل

٨ في اقسام المبرح
وتسبي الاوليدوهي
المعدنيات والنباتات
والحيوان لانه ان
تحقق فيها مبدأ
التغذية والدية فلما
مع مبدأ المس والمركبة
وهو الحيوان ولا
وهو النبات والا
فلما عان ولا قطع
لعدم المس والمركبة
ههنا بل ربما يدعي
ذلك في النبات
ويستشهد بالامارات
واسا كان اختلاف
مراتب الصديق
الكمال باختلاف
الامرجة في القرب
من الاعتدال لم يعد
ان لا يتحقق نقصان
الاصناف في البعض
الى حد الامعاء بل
الضعف والحيوان

ما يبره وأجزاءه ومتولداته كالشمس (٢٢٢) والشمس واليابس والثلثيات ما يبره والاشجار

والاشجار وما يبره
منها والمرجان
وبالعدن ما سوى ذلك
من المتزجات ولو
بالصنعة كالزنجبار
والسجرفايم حصص
الاجناس واما حصص
الانواع فلا سبيل
اليه للبشر متى

الشعور والارادة لثبات الامارات تدل على ذلك مثل ما نلاحظه من ميل النحلة الى الذكر وتشبهها به بحيث لو لم نأخذ منه ثم لم نتركه لميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اقصائها الى الصعود من جانب الموانع الى القضاء ثم ليس هذا بعيد عن القواعد الفلسفية فان تباعد الامتزجة عن الاعتدال المتيق انما هو على غاية من التدرج فانقص استحقاق الصور الحيوانية وخواصها لابد ان تبلغ قبل الانتهاء الى حد الضعف والخناء وكذا النباتات ولهذا اتفقوا على ان من المدنيات ما وصل الى افق النباتية ومن البليات ما وصل الى افق الحيوانية كالنحلة واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام اكرموا عترة النحلة (قال والمراد بالحيوان ٩) اشارة الى دفع ما يورد على حصص الاجناس في الائمة حيث وجدوا شيئا ليس فيها مبدأ الحس والحركة مع القطع بانها ليست من الدات او المعدن كعضى اجزاء الحيوان ومتولداته كالشمس والشمس واليابس والثلثيات والاشجار وما يبره ذلك وما يشبه ذلك ولا يطلق عليها اسم النبات والمعدن كالزنجبار وما يشبه منها كالزنجبار والسجرفايم وهو ذلك (قال المبحث الاول ٧) اقسام المعنى خمسة ذائب منطرق ذائب مشتمل ذائب غير منطرق ولا مشتمل غير ذائب لغرض الطوبى غير ذائب لغرض البيوسة فالاول اى الذائب المنطرق هو الجسم الذى انعمه فيه الرب والانس بحيث لا تدر النار على تفريقهما مع بقائه ذهنية قوية بسببها ل ذلك الجسم الانطراق وهو الانطباع في العمق بواسطة يرض الجسم في الطول والرض قليلا قليلا دون انفصال شئ والذوئل سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه وباسمه والسهور من انواع الذائب المنطرق سعة الذهب والفضة والرماس والاسرب والحديد والنحاس والحارصين قيل هو جوهر شبيه بالنحاس يخذ منه مرابها خواص وذكر انما ترى انه لا يوجد في معدننا والذي يخذ منه المرابا ويسمى بالحديد الصبيى والانقبوش فجوهر مركب من بعض الفلزات وليس بالحارصين والذوئل في غير الماد طاهر واما في الحديد فيكون بالحلية على ما يعرفه ارباب الصنعة وشهدت الامارات بان مادة الاجساد السبعة هي الزبق والكبريت واختلاف الانواع والاداء فاعلم الى اختلاف ما هما واختلاطهما وتأثر احدهما عن الآخر اما الامارات فهي اهما سمي الرصاص تذوب الى مثل الرق والزبق يقدر راحة الكبريت الى الرصاص والرق يعلق بهذه الاجساد ثم الرقيق مركب من مائة وكرية وانما نحن في الصفة ايضا يشهد بذلك واعراض ابي البركات بانه لو كان كذلك لوجد كل من الرق والكبريت في معدن الآخر وفي معدن هذه الاجساد مدفوع بانه يجوز ان يكون عدم الوجود ان خبرها بالامزاج اولمدم الاحساس بواسطة قصص الاجزاء واما كبرية تكوينا فهي انه اذا كان الزبق والكبريت صافين وكان انطباع احدهما فالآخر تاما فان كان الكبريت مع بقائه ايضا غير محترق تكونت الفضة وان كان احمر

٧ المعدن اما ذائب
مع الانطراق
او الاشتغال او بدونها
واما غير ذائب لغرض
رطوبته او يوسه
فالاول كالاجساد
السبعة الذهب
والفضة والرماس
والاسرب والحديد
واذا شئت بالحلية والنحاس
والحارصين وتكونها
من الزبق والكبريت
على حسب اختلاف
صفاتها واما كبريتها
بشهادة الامارات
وعدم وجودها
في معدنها يجوز ان
يكون لتغيرهما
او بصرف جرمهما

جدا متى

وفيه قوة صابغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب وان كانا تقين وفي الكبريت قوة صابغة لكن وصل اليه قل كمال النضج برمجتها فديكون الحارصين وان كان الزئبق نقيا والكبريت ودما كان مع الرداء فيه قوة احراقه تكون النحاس وان كان غير شديد المخلطة بالزئبق بل متداخلا اياه سافا صافا تولد الرصاص وان كان الزئبق والكبريت رديين فان قوى التركيب وفي الزئبق فخلط ارضي وفي الكبريت احراقي تكون الحديد وان ضعف التركيب تكون الاسرب واصحاب الصنعة يصنعون هذه الدعاوى بعد الزئبق بالكبريت افتقادا محسوسا يحصل لهم بذلك غلبة الظن بان الاحوال الطبيعية تقارب الاحوال الصناعية واما القطع فلا بد فيه احد (قال) وتكونها بالصنعة (٧) يعني ان الكثير من العقلاء ذهبوا الى ان تكون الذهب والفضة بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع لان الفصول الذاتية التي بها تصير هذه الاجساد انما امور معجولة والمجهول لا يمكن ايجادهم يمكن ان يصنع النحاس بصنع الفضة والفضة بصنع الذهب وان يراد عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن هذه الامور المحسوسة يجوز ان لا تكون هي الفصول بل عوارض ولوازم واجيب بان الانم اختلاف الاجسام بالفصول والصور اوعية بل هي متماثلة لاختلاف الابدان العوارض التي يمكن زوالها بالتدبير ولوسلم فان اردت لجهولية الصور اوعية والفصول الذاتية انها مجهزة من كل وجه مخنوع كيف وقد علم انها مبادئ لهذه الخواص والاعراض وان اردت انها مجهزة بمقتضاها وتقا صياها فلان ان الابدان موقوف على العلم بذلك وانه لا يمكن العلم بجميع الواد على وجه حصل الطين بفيضان الصور حثه لاسباب لا تعلم على التفصيل كالحبة من الشعير والقرب من الباز وروج ونحو ذلك وكفى بصنعة الزئبق وما فيه من الخواص والاثار شاهدا على امكان ذلك نعم الكلام في الوقوع وفي العلم بجميع المواد ونحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيمياء كالمعتاد مثلا في اسم بلا صمى (قال) والثاني (٨) اي الداف المستعمل هو الجسم الذي فيه رطوبة ذهبية مع روية غير مسهكة المزاج ولذلك تقوى النار على تريق رطبه عن ياسه وهو الاشتغال وذلك كالكبريت المولد من مائة تحمرت بالارضية والهوائية تحمر اشدها بالحرارة حتى صارت تلك المائية دهنة واعتقدت بالبرد والاربع ونحوه وكذلك الا ان الدهنية فيه اقل (قال والثالث ٩) اي الداف الذي لا يطرُق ولا يستعمل ماضعف اسرار رطبه وياسه وكثرت رطوبته المتعقدة بالحر واليس كالزاجات وتولد هاس عطرية وكبرية وحجارة وفيها قوة بعض الاجساد الذاتية كالاملاح وبولدها من ماء خالطه دخان حار لطيف كثير الارية واعتقد بالنس مع غلبة الارضية الدخاسة ولذا اتخذ الملح من الرمار المحترق بالسطح والصنعية (قال والرابع ٦)

١٥٥١ الذهب والفضة
١٥٥٢ ما فيه الاكثرون
١٥٥٣ وزعون ان تحصل
١٥٥٤ صورها النوعية على
١٥٥٥ قد بر ثبوتها غير
١٥٥٦ مشروط بالعلم بمقتضاها
١٥٥٧ وتقا صياها بل يمكن
١٥٥٨ العلم بجميع المواد على
١٥٥٩ وجه يستحق فيضان
١٥٦٠ الصور باسباب
١٥٦١ لانها من

١٥٦٢ كالكبريت والزئبق
١٥٦٣ مما فيه امزاج ضعف
١٥٦٤ بين يوسه ودهنية
١٥٦٥ اعتقدت بالبرد من

١٥٦٦ كالزاجات والاملاح
١٥٦٧ مما ضعف امزاجه
١٥٦٨ وكثرت رطوبته
١٥٦٩ المتعقدة بالحر واليس
١٥٧٠ ولذا انحدرت بالده وفي
١٥٧١ الزاجات مع الهية
١٥٧٢ والكبرية قوة بعض
١٥٧٣ الاجساد الذاتية
١٥٧٤ من

١٥٧٥ كالزئبق وهو من
١٥٧٦ امزاج شديد بين مائية
١٥٧٧ كثيرة وارضية لطيفة
١٥٧٨ كبرية من

٩ كاليافوت وللعلل والزبرجد وهو ذلك مما فيه امتزاج شدة بين اجزاء باسنة وقليل مائة مبلها البرد الى الارضية بحيث لا يبق رطوبة حية ﴿ ٣٧٥ ﴾ ذهنية متن ٦ وتكون البعض بالتصعيد كالنوشادر والملح

ظاهر متن

٧ على ذوال صود

الواد المركبة

كالزيت والكبريت

عند تكون الذهب

لكونها تابعة للزجاج

النعيم عند تصغير

الاجزاء جدا ولهذا

لا يكون حجم الذهب

ووزنه بين حجم

الزيت والكبريت

ووزنيهما كما هو حكم

المركبات الباقية على

صور اجزائها متن

٨ الاجسام تتفاوت

في الثقل لا خلافا

الصور وبسبب ذلك

تتفاوت في الحجم

والخيز وفي الطفو

على الماء والرسوب

فيه وتختلف وزن كل

في الماء والهوا ويتبع

جميع ذلك بتبعين الماء

الذي يخرج من الماء

حين يلقي فيه قدر

ممن من كل منها مثلا

ماء مائة متفصل من

الذهب خمسة متقابل

وربع ومن الفضة

تسعة وثلاثون ونسبة

اي الذي لا يذوب ولا ينطرق الرطوبة ما استحكم الامتزاج بين اجزائه الرطبة الغالبة والاجزاء اليابسة بحيث لا تقوى النار على تفريقهما كالزيت وتولده من مائة خالطته اجزاء ارضية كبريتية بالغة في اللطافة (قال والخامس ٩) اي الذي لا يذوب ولا ينطرق ليبوسة ما امتد الامتزاج بين اجزائه الرطبة والاجزاء اليابسة المستوية بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع احالة البرد للمائة الى الارضية بحيث لا يبق رطوبة حية ذهنية ولذا ينطرق ولما ان عقد باليس لا يذوب الا بالجلية بحيث لا يبق ذلك الجواهر بخلاف الحديد والذهب وذلك كاليافوت وللعلل والزبرجد ونحو ذلك من الاجسام (قال وارجع المحدثين الى الاية والادخنة ٦) فانها اذا لم تكن كثيرة قوية بحيث تغير الارض فخرج عيوننا او لازل بل ضعيفة تخبس في باطن الارض وتخرج القوى للودعة في الاحسام التي هناك على صروب مختلفة فقد بعد تلك الاجسام لقبول قوى اخرى وصور تكون بها انواعها الجواهر المعدنية ويخص كل نوع بقمة لتأسيسه معها فاذا زرع في بقعة اخرى لم يولد منه شيء لان القوة الولدته انما هي في تلك الارض والاختفاء ان بعضها ما يتولد بالضعفة بهيئة المواد وتكامل الاستعداد كالنوشادر والملح ولا في ان مثل الذهب والفضة والعلل وكثير من الاجسام قد يعمل به شبه بعسر التمييز به وبذلك الجواهر في بادى النظر وانما الكلام في عمل حقيقة ذلك الجواهر (قال واتفقوا ٧) يريد ان المزاج الثاني ليس كالاول في بقاء الاجزاء احدى البسائط العنصرية على صورها التوحيه بل المراد المركبة كالزيت والكبريت المتكون لبعثها الذهب لا يبق على صورها لكونها تابعة للزجاج المتقدم عند تصغير الاجزاء جدا فان تركيب المفضي الى حصول المزاج التاسع تصغر الاجزاء لا تركيب النقص من الاعضاء لا يكون عند التحقيق الامن البسائط العنصرية ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزيت والكبريت ووزنيهما على ما هو قياس المركب من الاجسام المختلفة في الثقل الباقية على صورها بل حجمه اقل منها بكثير ووزنه اكثر على ما سأتى (قال خامسة ٨) هذا بحث شريف يترفع عليه احكام كثيرة في باب الفلوات والاجساد ومعرفة مقدار كل منها في المركب مع بقاء التركيب وعلى في الموازين التربة جعله خامسة بحث المحدثين لان امره فيها اطهر واحتياجها اليه اكثر وقد سبقت اشارة الى ان اختلاف الاجسام في الخفة والثقل طائد الى اختلافها في الصور والاستعدادات الى الاكثر الاجزاء وقدها مع تحلل الخلا وبسبب تفاوتها في الخفة والثقل تتفاوت فيما يقع ذلك من الحجم والخيز والطفو على الماء والرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها في الماء بعد انساوي في الهواء مثلا حجمه الاخف يكون اعظم من حجمه الاثقل مع التساوي

ماء الذهب الى الماء النضة تسعة حجمه الى حجمها وثقلها الى ثقله واذا سقط ما يحل من وزنه في الهواء بقي وزنه في الماء وما كان ماؤه اقل من وزنه فهو راسب او اكثر فطاف وان تساوا زل فيه بحيث يماس اعلا سطح الماء متن

في الوزن كما ثمة مثقال من النقضة ومائة من الذهب وخبر الاخف يكون الى صوب المحيط والاضل الى صوب المركز وان تساوبا وزنا اوجهما والاخف قد يعاوا الماء والا ثقل يرسب فيه كالخشب والحديد وان كان وزن الخشب اصناف وزن الحديد واذا كان في احدي كفتي الميزان مائة مثقال من الحجر وفي الاخرى مائة مثقال من الذهب او النقضة او غيرهما من الاجساد التي جوهرها اثقل من جوهر الحجر ولا تالف يقوم الميزان مستويا في الهواء فاذا ارسلنا الكتلتين في الماء لم يبق الاستواء بل يعمل العمود الى جانب الجوهر الاثقل وكلما كان من جوهر اثقل كان الميل اكثرو يقتدر الاستواء الى زيادة في الحجر حسب زيادة الثقل مع ان وزن الجوهر ليس الامانة مثال مثلا وذلك لان الاثقل اقدر على خرق القوام الاغلاظ ولما اذا ارسلنا احدهما فقط في الماء فالعمود يعمل الى جانب الهواء لكونه ارق هو اما وقد حاول اورد بعض تعين مقدار تفاوت ما بين الغازات وبعض الاجسام في الحجم وفي المائفة والنقل بان عمل ا على شكل الطبرزد مر كبا على عقد شبه مرات فمخني تاركون من الماء من و ١٠٠ و ١٠٠ و ارسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلا جعل تحت أس المرات نقطة المرات الد بر يده معرفة مقدار الماء الذي يصرح من الماء و ١٠٠ على المرات و ١٠٠ ما يباع في تقيفة الغلات من العس وفي تصفية الماء ويمكن ذلك من ماء جيون في خوارزم في فصل الغريق ولا شك ان الحكم يختلف باختلاف الماء واسيلا احوالها بحسب البلدان والفصول فتحصل معرفة مقدار الماء الذي يصرح من الماء بمائة مثقال من كل من الغازات والاجسام وعرف تلك مقدار تفاوتها في الماء الى فان ما يكون ماؤه اكثر يكون حجمه اكبر وقطره اقل منه عارب المائتين واذا اريد ماء كل من وزنه في الهواء كالباقي وزنه في الماء مثلا كان ماء مائة مثقال من الماء حصة مثاقيل وربع مثقال كان وزنه في الماء اربع وتسعين مثقالا و ١٠٠ و ١٠٠ والماء الذي يصرح من الماء بالماء اسم فيه ان كان اقل من وزن الاسم فاما يرسب في الماء وان كان اكبره فقط وان كان مساويا له فاسم ينزل في الماء بحجمه على اس ادلاء سلم الماء ودفع اورد يمان ومن بعد جدولا بما معا اقدار الماء من من الاناء بمائة مثقال من الذهب والفضة ربه او امدار اورا ١٠٠ كون المرات البسة في حتم مائتين من الذهب والماء اهر ١٠٠ من ماء مثال والياقوت الاسمانحور ١٠٠ لمدار اورا ١٠٠ الماء معد ١٠٠ كون مائة مثقال في الهواء وهو هذا الميزان رالة اعلم

